

Roberto Esposito

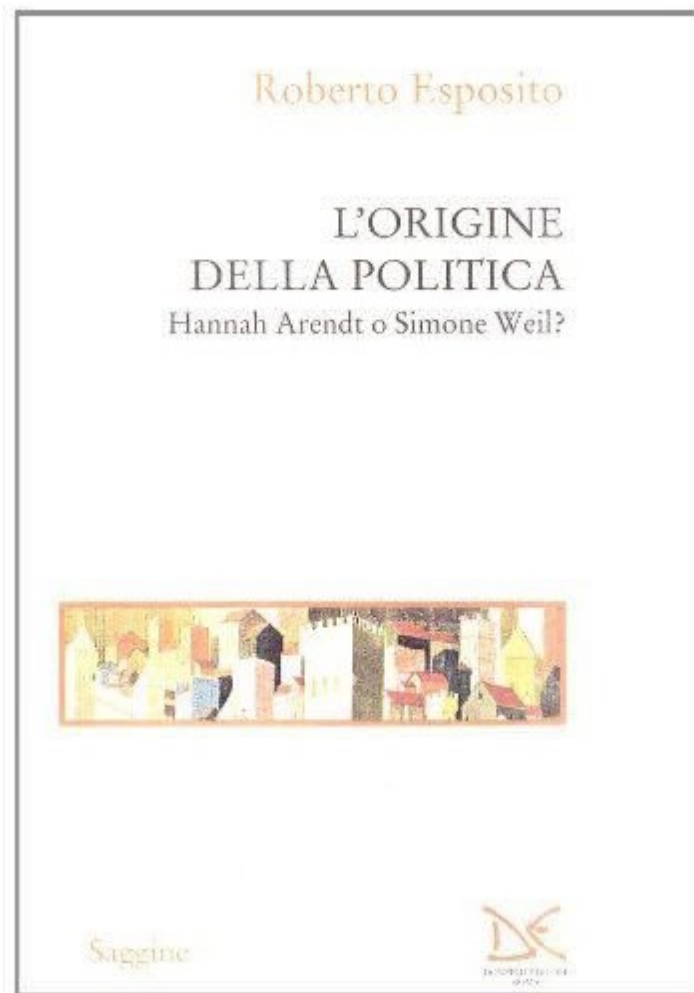
L'ORIGINE
DELLA POLITICA
Hannah Arendt o Simone Weil?



Saggiere

DE
EDIZIONE 1999
2000

Roberto Esposito.
L'ORIGINE DELLA POLITICA.
Hannah Arendt o Simone Weil?



DONZELLI EDITORE
ROMA 1996 (Saggine / 22).

NOTA DI COPERTINA

Da dove nasce la politica? Cosa la lega alla terribile guerra - quella intorno a Troia - che la precede e in qualche modo la determina? Qual è il suo rapporto con la libertà e con il male, con la giustizia e con il potere? Sono le domande essenziali che attraversano questo libro, in cui la ricerca sull'origine della politica fa tutt'uno con quella sul suo destino.

Ma l'elemento di particolare interesse è che tali domande sono poste alle due maggiori pensatrici del secolo, Hannah Arendt e Simone Weil, da uno dei loro più sensibili interpreti. Da questo punto di vista il libro costituisce il primo «corpo a corpo» tra due pensieri che della politica hanno fatto il loro oggetto privilegiato. E tuttavia, nonostante la loro singolare prossimità spirituale e anche biografica - entrambe donne, entrambe ebreo, entrambe segnate dall'esperienza della persecuzione e dell'esilio - Hannah Arendt e Simone Weil danno risposte profondamente diverse ai grandi interrogativi che ancora ci inquietano. La Grecia, Roma, la tradizione cristiana, la modernità, il totalitarismo novecentesco sono i «luoghi del tempo» in cui si snoda questo appassionante confronto a distanza.

Roberto Esposito insegna all'Istituto Orientale di Napoli. Tra i suoi libri più noti, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, 1988; *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, 1993. Recentemente ha pubblicato un'antologia del pensiero impolitico ("Oltre la politica", Bruno Mondadori, 1996).

A Giancarlo Mazzacurati
In memoria

Le sigle nel testo rimandano alle opere di Hannah Arendt e Simone Weil citate nella *Nota bibliografica*; i numeri che seguono si riferiscono alle pagine dell'edizione italiana, o dell'originale in mancanza di

traduzione.

1. CONDIVISIONI

Il rapporto tra Hannah Arendt e Simone Weil s'inscrive sotto il segno di un doppio paradosso. Intanto quello del mancato incontro: le due maggiori pensatrici di questo secolo, entrambe ebreë, entrambe drammaticamente segnate dall'esperienza della persecuzione e dell'esilio, non soltanto non intrecciano in nessun momento le loro esistenze, ma mantengono anche il proprio pensiero in orbite separate e lontane. E tuttavia - è il secondo paradosso - questa lontananza concettuale sembra costituire essa stessa una impercettibile zona di contatto, un invisibile punto di tangenza: come una sorta di misteriosa convergenza tanto più marcata quanto più le posizioni esplicite delle due autrici oggettivamente divergono. Ora, questa strana impressione di una lontananza approssimante, di una distanza che congiunge, non scaturisce soltanto dall'identità dell'oggetto sul quale, pur da prospettive opposte, esse riflettono lungo l'intero corso della loro opera - la comunità umana, l'essere-nel-mondo¹. Ma proprio dalla radicalità di tale opposizione. La differenza dei loro angoli di visuale si tende al punto da generare un effetto di sovrapposizione per contrasto: come quando due punti, allontanandosi al massimo lungo la linea di una circonferenza, finiscono per incontrarsi in negativo. E' esattamente la relazione che passa tra Hannah Arendt e Simone Weil. L'una pensa nel rovescio del pensiero dell'altra: nell'ombra della sua luce, nel silenzio della sua voce, nel vuoto del suo pieno. Pensa ciò che il pensiero dell'altra esclude non come ciò che le è estraneo, ma piuttosto come ciò che appare impensabile, e perciò stesso che resta da pensare.

E' esattamente questo «resto», questo «confine», questa «condivisione» - ciò che divide congiungendo e separa accomunando - l'oggetto di un'analisi che voglia sottrarsi alle movenze del semplice raffronto tipologico per assonanze e dissonanze. Né le prime né le seconde - prese per se stesse o, ancora peggio, immediatamente giustapposte - assumono un reale significato strategico sotto il profilo ermeneutico. Ciò che conta è piuttosto la loro coimplicazione reciproca: e cioè le brecce del senso, gli scarti concettuali, i punti di fuga attraverso cui esse si generano le une dalle altre. Prendiamo la questione su cui più di ogni altra le due autrici appaiono remote: vale a dire il rapporto tra

azione e lavoro, prassi e poiesi, sfera politica e sfera sociale². E' fin troppo facile stabilire una contrapposizione senza punti di contatto: mentre l'intera opera arendtiana è ascrivibile al tentativo di difendere la contingenza dell'agire politico dalla ripetitività strumentale del lavoro, quella della Weil considera quest'ultimo come l'unica azione capace di sfuggire all'arbitrio di una pura scelta soggettiva e di incontrare il reale. Il contrasto sembra perfettamente traducibile nell'antitesi tra libertà e necessità. In realtà si tratta di una maniera estremamente semplificata di vedere le cose se non entrano in gioco tutta un'altra serie di varianti categoriali che complicano sensibilmente questo schema immediatamente contrastivo. Esse - in questo caso - non concernono l'affermazione o il rifiuto della libertà, ma la sua «definizione», nel duplice senso dell'espressione. Cosa definisce - determina - la libertà se non appunto la necessità? E' da questo punto di vista che la risposta della Weil rientra nell'ambito di pertinenza della domanda arendtiana sulla libertà dell'agire. L'agire è veramente libero non se si dilata infinitamente in un orizzonte che esclude la necessità, ma se cozza contro di essa con la massima potenza d'urto: e cioè con una capacità previsionale tale da ridurre al minimo gli imprevisti che possano insidiarla. Da qui alla conclusione «spinoziana» della Weil che la nostra libertà consiste nel consentire spontaneamente a ciò cui comunque la necessità ci obbliga; il passo, se non breve, è pur sempre possibile: quale maggiore libertà che scegliere ciò che per sua natura non si lascia scegliere, cioè appunto il necessario (o, anche, la propria sofferenza)? Naturalmente ciò non toglie affatto la profonda difformità dalla prospettiva arendtiana - caratterizzata appunto dalla decisa opzione a favore dell'imprevedibile, dell'improgrammabile, del contingente; ma la sposta in un orizzonte problematico diverso perché relativo non più all'astratta contrapposizione tra libertà e necessità, ma piuttosto a una categoria - quella di «esteriorità», o anche, più intensamente, di «mondo» - largamente comune a entrambe le pensatrici. Il mondo è ciò che include il, ma anche che resiste al, movimento del soggetto. Certo, pure in questo caso lo «stare al mondo» può essere caratterizzato più in relazione agli altri uomini o più alle cose: ma è evidente l'intreccio tra le due modalità. Non a caso il lavoro assume agli occhi della Weil la stessa funzione simbolica ricercata dalla Arendt nell'ambito dell'azione politica: istituire un rapporto con il mondo diverso da quello puramente biologico-naturale, ulteriore alla dimensione immediatamente fattizia della «nuda vita»³. A questo procedimento reintegrativo, volto a ricostituire lo sfondo comune di percorsi apparentemente irrelativi, va tuttavia affiancato, e anzi intrecciato, un movimento uguale e contrario che individui le differenti articolazioni che in essi spesso assume uno stesso blocco

concettuale. Il caso più palese è quello del totalitarismo e, più in generale, del male in politica. Mai come in rapporto ad esso, alla specularità dei destini biografici - la persecuzione, la lotta, l'esilio - sembra corrispondere una sorprendente simmetria analitica. Scontato il fatto che mentre la Arendt conobbe la parabola del fenomeno totalitario in tutta la sua durata e, soprattutto, in tutta la sua estensione, la Weil ebbe il tempo di sperimentare direttamente - e neanche in maniera completa (non immaginò mai l'olocausto) - la sola variante nazi-fascista; e che, dunque, la sua interpretazione non ha, come peraltro gran parte della sua opera, l'architettura sistematica del grande libro arendtiano; resta pur sempre una convergenza sorprendente - vista la forte disomogeneità dei contesti di provenienza - non soltanto sulla definizione complessiva, ma anche sull'individuazione delle specifiche dinamiche di funzionamento della macchina totalitaria. Per entrambe essa tende a un annientamento della presenza umana attraverso un doppio procedimento combinato di derealizzazione di ciò che esiste e di costruzione ideologica di un mondo a tal punto finto da rendere quello reale incredibile. Una volta privati del senso della realtà, gli uomini sono pronti per quel processo di sradicamento - e poi di deportazione - in cui il totalitarismo raggiunge infine il suo scopo ultimo: quello di trattarli come cose e di renderli «superflui». Come ciò sia possibile è spiegato sia dall'una sia dall'altra con un blocco dell'attività del pensiero - la Weil parla più specificamente della facoltà di attenzione - che produce quella caduta di confini tra male e bene destinata a fare dell'uno la copia rovesciata dell'altro. Da questo lato le concordanze tra le due analisi si fanno addirittura letterali: il male non ha nulla di radicale, di profondo, di mostruoso. E' «banale», come si esprime la Arendt (B.M.), o «incolore, monotono, arido, noioso» (Q, 1°, 391), «desertico» (Q, 1°, 395), «superficiale» (Q, 2°, 303), nei termini della Weil. Esso è sempre «normale», nel senso preciso che ritiene di rispondere a una norma, a una legge, che esso stesso ha fissato nella forma di un simulacro terreno dell'assoluto⁴. Se si leggono in controluce le pagine arendtiane sulla «morale» di Eichmann con quelle weiliane sull'idolatria totalitaria la sovrapposizione categoriale appare perfetta. Eppure anche in questo caso - e proprio in esso - non bisogna lasciarsi trascinare da un effetto di identificazione oltre un certo punto infondato e ingannevole. Qual è questo punto? Non alludo tanto alle vistose divergenze d'ordine storiografico attinenti alla ricostruzione genetica del totalitarismo: il differente ruolo assegnato alla società di massa, all'imperialismo o al nazionalismo⁵. La questione assai più rilevante - perché mette in gioco l'intera fisionomia dei due apparati concettuali - è piuttosto un'altra. Vale a dire la specificità del sistema totalitario rispetto al suo passato più recente - la modernità - e meno

recente. E' questo il punto in cui i due itinerari interpretativi si separano bruscamente. E anzi - come s'è già detto - si mostrano fin dall'inizio orientati da ipotesi ermeneutiche profondamente contrastanti. La domanda di fondo cui essi danno risposte radicalmente divergenti è la seguente: il totalitarismo ha una tradizione? O nasce dalla sua distruzione? Quanto è profonda la sua radice? Risale a due decenni, due secoli o due millenni? E in ultima analisi: è interno o esterno alla sfera della politica e del potere? Nasce da un suo *deficit* o da un suo eccesso?

E' su questa soglia che le due risposte si sdoppiano in maniera fin troppo netta. La Arendt legge il fenomeno totalitario in termini di assoluta eccezionalità - esso è «essenzialmente diverso da altre forme conosciute di oppressione politica come il dispotismo, la tirannide e la dittatura» (O.T., 630; E.U., 328-360), precisamente perché non ha l'intento di costringere gli uomini all'ubbidienza, ma quello di annientarli. E' vero che è in qualche modo «preparato», reso possibile - ma, appunto, non necessario - da tutti i rovesciamenti a catena tra prassi e tecnica, natura e società, politica e storia che insieme oppongono e legano la modernità alla tradizione classica. Nasce dentro il Moderno, ma non come qualcosa di originariamente inscritto nei suoi cromosomi, o come un esito fin dall'inizio predeterminato: piuttosto esso è il prodotto di una serie di opzioni soggettive rese, a un certo punto e solo a partire da esso, inevitabili visto il contesto generale in cui erano inserite. Che tutte convergano come un imbuto rovesciato in una contrazione e in uno schiacciamento del «politico» su altre modalità del «fare» costituisce per la Arendt la prova della estraneità e opposizione di principio del sistema totalitario alla vita politica. E' precisamente il punto contestato dalla Weil. Il suo ragionamento risulta perfettamente ribaltato rispetto a quello arendtiano: è vero che le forme assunte nel nostro secolo dallo Stato totalitario sono del tutto inedite quanto a strumenti e intenzioni. Ma non certo alla logica complessiva; che è esattamente la stessa di quella che ha prodotto tutte le distruzioni di massa di cui si è macchiata la storia antica e moderna. Gli esempi adoperati dalla Weil sono soprattutto tratti dall'imperialismo francese per la modernità e da quello romano per l'antichità. Ma essi si possono moltiplicare al punto di costituire una continuità coincidente in ultima analisi con la linea dominante della storia occidentale. E - quel che più conta - proprio nella sua costitutiva dimensione politica. Se è così, allora; se il dominio non è fondamentalmente diverso dal potere; se non costituisce l'esito perverso di una traiettoria - la storia del politico - inizialmente sana, ma la sua medesima impronta originaria⁶, non si tratterà più, come vuole la Arendt, di rivitalizzare l'Origine o di

generarne una nuova, ma di rileggere quella medesima storia dal suo lato in ombra. Non più di ricostituire lo spazio devastato della politica, ma di metterne allo scoperto la recondita anima «impolitica» (7). Il confronto con la guerra subisce la stessa divaricazione: mentre per la Arendt essa va «dialetticamente» superata nell'agire politico, la Weil la rovescia nel suo invisibile volto di comunità - *dei* nemici. Cerca il «cuore» lacerato che batte nell'estrema «discordia». Se non è possibile porre fine alla battaglia, non resta che piantarla, come una contraddizione insuperabile, dentro di noi. E così affidarla alle mani di Amore.

2. VERITA'

E' proprio in rapporto a questo ordine di questioni che l'interpretazione del mondo omerico, e in particolare dell'Iliade, fornita dalle due pensatrici assume un particolare rilievo. Intanto perché si tratta di un argomento sul quale entrambe ritornano a più riprese come a qualcosa di decisivo per l'intero impianto delle loro categorie. Ma soprattutto perché mai come in relazione ad esso si rende evidente quel fenomeno di «dissonanza concordante» o di «concordanza dissonante» cui più volte si è fatto cenno. Non è un caso che il più impegnativo richiamo dedicato dalla Arendt a un testo weiliano - *La condizione operaia* - ruoti intorno a una citazione del poema omerico:

«Non è forse esagerato dire che *La condition ouvrière* di Simone Weil è il solo libro, nella vasta letteratura sulla questione del lavoro, che tratti il suo oggetto senza pregiudizi e sentimentalismi. Simone Weil sceglie come motto per il suo diario, a cui affida giornalmente le sue esperienze di fabbrica, il verso di Omero 'Costretta a tutto: grave destino sarà su di te'¹ e conclude che la speranza di una liberazione dal lavoro e dalla necessità è il solo elemento utopistico del marxismo, ed è al tempo stesso il motore di ogni movimento del lavoro ispirato al marxismo. Esso è appunto quell'oppio del popolo' che Marx riteneva essere la religione» (V.A., 262).

Anche a prescindere dal riferimento omerico, il passo è importante perché conferma la presenza di un canale di transito tra le due autrici proprio in rapporto alla categoria che più sembra distanziarle. Vale a dire quella della «necessità», non solo materiale, del lavoro situata al centro della prospettiva weiliana: «Solo l'ebbrezza prodotta dalla rapidità del progresso tecnico - scrive la Weil nelle *Réflexions* - ha potuto far nascere la folle idea che il lavoro potrebbe un giorno diventare superfluo» (R, 34). Ciò che la Arendt accetta del punto di vista di quest'ultima - al punto da chiamarla a testimone delle proprie tesi - è il rifiuto dell'illusione che l'emancipazione dal lavoro possa liberare l'*homo laborans* ad altre forme «superiori» di attività. E' vero - ammette la Arendt - che, se ciò era del tutto inimmaginabile al tempo di Marx, appare adesso reso possibile dall'incremento della tecnologia e della automazione: ma la questione di fondo non riguarda tanto la

quantità del tempo libero dall'impegno lavorativo, quanto la sua destinazione che, in una società a dominante economica - cioè priva di una vera sfera pubblica - non potrà che rivolgersi sempre più ossessivamente al consumo: «Un centinaio d'anni dopo Marx comprendiamo l'errore di questo ragionamento; il tempo libero dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti» (V.A., 94). Poche pagine come questa sarebbero state sottoscritte da Simone Weil, la cui polemica nei confronti della meccanizzazione del lavoro è troppo nota per dover essere richiamata. E' vero, come è stato sottolineato², che la polemica nei confronti della società di consumo da parte delle due pensatrici risulta asimmetrica, dal momento che mentre la Weil la muove dal punto di vista di una diversa - più spirituale - società del lavoro, la Arendt considera tale deriva consumistica come l'esito perverso di quest'ultima. E tuttavia resta il comune richiamo a quella infrangibile «necessità» che ritaglia comunque lo spazio della nostra esperienza: «più sarà diventata facile la vita in una società di consumatori o di lavoratori, più sarà difficile rimanere consapevoli della necessità da cui è guidata, anche quando la pena e lo sforzo, manifestazioni esteriori della necessità, sono riconosciuti a stento» (V.A., 96).

Il valore del richiamo omerico va, comunque, anche al di là dell'occasione che lo origina. Si è visto come questa accosti in negativo le due filosofe in ordine al motivo della necessità. Ma Omero evoca, per entrambe, un'altra parola che le congiunge questa volta in maniera affermativa. Si tratta della giustizia - dell'imparzialità, dell'equità del poeta nei confronti dei due popoli avversari - che unifica nella stessa dignità vincitori e vinti. La Arendt e la Weil usano quasi gli stessi termini. Sentiamo quest'ultima: «La straordinaria equità che ispira l'*Iliade* ha forse esempi a noi sconosciuti, ma non ha avuto imitatori. A malapena ci si accorge che il poeta è greco e non troiano» (I, 39). Adesso la Arendt: «Per prima cosa è di importanza decisiva che l'epopea di Omero non taccia dell'uomo sconfitto, che faccia da testimone a Ettore non meno che ad Achille, e che per quanto la vittoria dei greci e la sconfitta dei troiani fosse stata decisa e stabilita a priori dal consesso degli dei, quella vittoria non innalzi Achille né sminuisca Ettore, non renda più giusta la causa dei greci né più ingiusta la difesa di Troia» (P, 72). Infine la Weil: «Soltanto un giusto perfetto poteva scrivere l'*Iliade*» (Q, 4°, 365). Il sommo merito di Omero è quello di restituire l'onore ai vinti. Di separare vittoria e giustizia, ragione e successo, colpa e sconfitta, in conformità al motto tanto caro alla Arendt secondo il quale *Victrix causa deis placuit sed victa Catoni* «tradotto» dalla Weil nella constatazione che

«nell'*Iliade* risulta evidente che i troiani sono amati da Dio più degli achei» (Q, 4°, 285). Ma in gioco, nel poema omerico, non è solo la considerazione per i vinti. C'è qualcosa di ancora più importante che riguarda tutti noi, nel passato e nel presente. E che, anzi, costituisce l'unico modo di connettere passato e presente fuori dal vincolo di subordinazione che sottopone la debolezza del primo alla prepotenza del secondo. Questo qualcosa è la verità nella storia e sulla storia. Qui si misura insieme l'entità dell'eredità di Omero e i tradimenti cui essa è andata continuamente soggetta. Ed è proprio la difesa della verità a legare, nel nome di Omero, le due autrici nel nodo più stretto. Non sorprenderà che proprio su di essa ritorni la seconda citazione da parte della Arendt di un testo della Weil:

«Questo punto è meglio chiarito da un'affermazione di Planck, citata in un articolo estremamente chiarificativo di Simone Weil [...] che afferma quanto segue: 'un creatore di una ipotesi dispone di possibilità praticamente illimitate, ed è altrettanto poco limitato dal funzionamento dei suoi organi sensibili che dagli strumenti di cui si serve. Si può persino dire che egli si crea una geometria nella sua fantasia... è ancora per questo che nessuna misurazione potrà confermare o disconfermare direttamente un'ipotesi, ma soltanto farne vedere la maggiore o minore convenienza'. Simone Weil sottolinea qualcosa di 'infiniment plus précieux' che la scienza ha compromesso in questa sua crisi: la nozione di verità» (V.A., 278). Il passo weiliano cui la Arendt si riferisce è contenuto in un testo sulla teoria dei *quanta* pubblicato, sotto il consueto pseudonimo di Emile Novis, nel dicembre 1942. In esso la Weil non si limitava a lamentare l'implosione di un'idea di verità inghiottita nello stesso vortice in cui era presa quella certezza scientifica con cui la prima era stata irresponsabilmente identificata; ma concentrava la propria attenzione critica sulla nuova potenza *produttiva* che ne aveva letteralmente preso il posto: «Da quando la verità è scomparsa, l'utilità ha subito preso il suo posto, poiché l'uomo dirige immediatamente i suoi sforzi verso un qualche bene. Ma allora l'intelligenza non ha più qualità per definire quest'utilità né per giudicarla, ha solo il permesso di servirla» (S.S., 171-2). Dire che tutta la riflessione arendtiana su *Truth* e *Lying in Politics* - nata dalla ricerca intorno al totalitarismo e destinata a confluire nell'ultimo testo incompiuto su *Juggling* - parta precisamente da questa opposizione tra produttività tecnica e facoltà di giudizio non sembri esagerato. Cos'altro fa l'apparato totalitario - nella sua intenzione di fabbricare una verità strumentale ai propri interessi - se non trasporre in politica lo stesso metodo che la tecnica moderna aveva «inventato» revocando in causa il tradizionale concetto di verità data o rivelata; o meglio identificandola con i suoi stessi obiettivi secondo una precipitazione operativa del principio, già vichiano, del *verum et factum convertuntur*? «Mentre la verità si

era identificata in precedenza con la 'teoria', che dai greci in poi aveva significato visione contemplativa dello spettatore che percepisce la realtà che gli si scopre davanti, ora la questione del successo prevalse e il banco di prova della teoria divenne 'pratico' divenne cioè la capacità o meno di operare. La teoria divenne ipotesi, e il successo dell'ipotesi divenne verità» (V.A., 206).

Fu da quel momento che la verità «di fatto» venne investita da un'onda di incredulità che progressivamente ne minò ogni stabilità, fino a metterla al bando anche da quella sfera politica cui essa costitutivamente appartiene in ragione della propria fragilità e contingenza.

E' vero che tale verità di fatto non è concepita dalla Arendt in contrapposizione alle differenti opinioni, ma proprio da esse testimoniata - secondo una inclinazione «relativistica» estranea in linea di principio al «platonismo» della Weil, come meglio vedremo in seguito. Ma resta in comune la rivendicazione di un preciso limite - appunto il «fatto» come espressione di ciò che è stato, di per sé diverso da tutto ciò che non si è verificato - aldilà del quale nessuna opinione può andare. Certo, come dimostra anche l'odierno revisionismo «negazionista», i fatti, proprio perché semplicemente tali, possono sempre essere manipolati, falsificati, cancellati, dal momento che - l'affondo è della Weil - «la storia non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi» (P.R., 203); ma non al punto che in qualsiasi circostanza non resti una traccia della loro presenza: così come «per eliminare il ruolo di Trockij dalla storia della Rivoluzione russa non basta ucciderlo ed eliminare il suo nome da tutti i documenti russi, dato che non si possono uccidere tutti i suoi contemporanei e controllare le biblioteche e gli archivi di tutti i paesi della terra» (P.M., 95). E' questo limite - su cui batte come sul granito ogni pretesa di estendere la libertà umana alla sfera di ciò che è accaduto - il punto più estremo di quella condivisione che unisce la Weil e la Arendt precisamente sul margine della loro differenza: vale a dire il rapporto tra necessità e libertà. Si è già visto come la prima non pensi la libertà contro, ma attraverso, la necessità. E' proprio quanto - dall'altra parte dello specchio - fa la Arendt: non c'è libertà senza un limite che necessariamente la trattienga nello spazio che le è assegnato, senza una legge che la vincoli a una dimora comune³:

«quello che qui intendevo mostrare è che questa intera sfera, nonostante la sua grandezza, è limitata, che essa non comprende l'insieme dell'esistenza dell'uomo e del mondo. Essa è limitata da

quelle cose che gli uomini non possono cambiare a proprio piacimento. Ed è solo rispettando i suoi confini che questo ambito, dove siamo liberi di agire e di trasformare, può rimanere intatto, preservando la sua integrità e mantenendo le sue promesse. Concettualmente, possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi» (V.P., 76).

Se l'esito della storia pare sempre più coincidere con il tentativo di superare questo limite - sottraendo agli uomini la condizione stessa del loro stare al mondo -, alla sua origine c'è il rispetto per esso che ci ha insegnato per primo Erodoto. Ma anche il sapere erodoteo non sarebbe tale se non avesse avuto alle sue spalle qualcosa di ancora più antico in cui la conoscenza del limite preposto alla libertà dei mortali fa tutt'uno con l'equità del giudizio sulla loro battaglia: «La ricerca disinteressata della verità ha una lunga storia; la sua origine, in modo caratteristico, precede tutte le nostre tradizioni teoriche e scientifiche, compresa la nostra tradizione di pensiero filosofico e politico. Penso che la si possa far risalire al momento in cui Omero scelse di cantare le imprese dei troiani non meno di quelle degli achei, e di celebrare la gloria di Ettore, il nemico e l'uomo sconfitto, non meno della gloria di Achille, l'eroe del suo popolo. Questo non era accaduto in nessun luogo prima» (V.P., 75).

3. PRINCIPIUM E INITIUM

L'accento torna a battere sull'origine. E' proprio l'originarietà di Omero - il fatto che preceda anche l'inizio della storiografia - a calamitare l'attenzione di entrambe le filosofe sull'evento cantato nel suo poema. Il motivo è palese: in quel poema non si tratta semplicemente di un evento, sia pure grande, della storia occidentale, ma del *primo* evento, come già aveva sottolineato con forza Hegel: «Come la guerra troiana è l'inizio della realtà della vita greca, così Omero è il libro fondamentale per l'inizio della rappresentazione spirituale»¹. Vero è che in Hegel tale riconoscimento è appesantito da un'inflessione filogreca non soltanto del tutto estranea all'archetipo omerico, ma caratteristica di quella *Weltgeschichte* avversata da Arendt non meno che dalla Weil. Quando, infatti, egli interpreta la guerra portata e vinta dai Greci contro i troiani come «la legittima vittoria, sulla scena storica mondiale, del principio superiore su quello inferiore», ovvero come «il trionfo che la misura europea, la bellezza individuale della ragione limitantesi riporta sullo splendore asiatico, sulla pompa di un'unità patriarcale»², non fa che condurre alle sue più estreme conseguenze filosofiche una ricostruzione già definita nella sua bipolarità ideologica da Isocrate (*Elena*, 67): «si deve a Elena aveva scritto quest'ultimo nel suo omonimo encomio - se non siamo schiavi dei barbari. Troveremo infatti che gli elleni, raggiunta la concordia grazie a lei, fecero una spedizione comune contro i barbari, e allora per la prima volta l'Europa eresse sull'Asia un trofeo di vittoria».

Resta, tuttavia, il dato indubitabile della originarietà. A prescindere da ogni appropriazione *a posteriori* - e anzi proprio a dimostrazione della sua assoluta inappropriabilità - l'accadimento narrato nell'*Iliade* è inteso sia dalla Arendt sia dalla Weil come ciò che «viene prima». E' questo carattere inaugurale a costringerle a fermarsi sulla sua fenomenologia, sul suo significato e sul suo esito. Esso non è solo all'origine, ma *la* stessa origine, della nostra storia: almeno da quando tale storia ha assunto una configurazione propriamente politica. Quell'evento, insomma, apre il tempo della politica e inevitabilmente lo predetermina. E' questo nodo di origine e politica - la destinazione politica dell'origine, ma anche la costitutiva originarietà della politica - a catturare l'attenzione di due pensatrici che della *polis* hanno fatto

l'oggetto prevalente della loro riflessione. Ma ancora qui, qui soprattutto, ciò che le unisce è anche ciò che le divide. La questione dirimente è proprio quella del rapporto tra l'origine, quell'origine, e ciò che da essa si origina. Perché quell'origine, appunto, non è un qualsiasi «fatto», un episodio come un altro, ma una guerra. E' una guerra che non termina né con un trattato né con la resa di uno dei due contendenti: ma con la distruzione integrale della città intorno alla quale e per la quale si combatte. La politica, in questo caso, nasce da un *polemos* il cui risultato è la distruzione di una *polis*. E' su questa antinomia costitutiva che si misurano le due autrici con piena consapevolezza di ciò che da essa deriva non soltanto per la ricostruzione di quell'evento iniziale, ma per la interpretazione di tutto ciò che ne segue. Della guerra e della politica. Della loro connessione e del loro contrasto. Della città distrutta e di tutte quelle ricostruite sulle e dalle sue rovine. Che rapporto passa tra distruzione e fondazione - tra i loro due tempi? O non si tratta, piuttosto, di due fasi di un medesimo tempo? E ancora: cos'è in questo caso l'origine e come si pone nei confronti della successione cui dà luogo? Questa è alla fine la domanda decisiva: l'origine della politica va intesa come qualcosa che, sia pure auroralmente, già faccia parte di essa e dunque necessariamente la caratterizzi, o come qualcosa che la preceda restandone fuori? E' il vero e proprio inizio di ciò che segue o il presupposto negativo che lo rende possibile proprio perché ad esso esterno e opposto?

Direi che la risposta della Arendt non coincida pienamente né con la prima né con la seconda di queste alternative, ma che piuttosto si situi nel punto della loro sovrapposizione e contemporaneamente del loro contrasto: a riprova di come sia difficile - e sbagliato - interrogare i suoi testi attraverso una griglia ermeneutica di tipo binario. E ciò soprattutto in merito a quella questione dell'origine che ne costituisce come il doppio fondo continuamente decostruito, tormentato, rielaborato. Senza pretendere di ripercorrere compiutamente i passaggi di tale elaborazione, il punto dal quale tutti prendono le mosse è sicuramente costituito dalla critica della categoria di «creazione» e dalla sua sostituzione con quella di «natalità»³: «La capacità stessa di cominciamento - scriverà nella sua ultima opera - ha le sue radici nella natalità e non certo nella creatività» (V.M., 546). Che quest'ultima venga intesa nel senso trascendente di derivazione delle creature dal Creatore, o in quello, immanente, ma sempre dal primo derivato in forma secolarizzata, di fabbricazione di una società nuova, ciò che comunque essa presuppone è una sorta di riduzione coatta del molteplice ad un unico principio direttivo. Già nella tesi su Agostino tale questione, non esplicitamente tematizzata in termini

critici, era tuttavia ben presente fin nella scelta delle citazioni: «Esistere - questa è tratta dal *De moribus* (2°, 8) - non è null'altro che essere uno. Pertanto, ogni cosa esiste in quanto tende verso l'unità [...] gli elementi semplici, infatti, derivano la loro esistenza da se stessi; quelli composti imitano l'unità con l'armonia delle loro parti e non esistono che nella misura in cui pervengono a tale unità» (A, 69). Direi che nulla come questo passo agostiniano rappresenti con più aderenza l'idolo polemico assunto dall'intero percorso successivo dell'autrice attraverso una concezione radicalmente differente del motivo dell'origine. Che tale concezione - basata sulla semantica della *nativitas*: [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (*De civitate Dei*, 12°, 20) - non solo non abbandoni il riferimento ad Agostino, ma lo adoperi in un certo senso anche contro di lui è un'ulteriore riprova della inadeguatezza di una lettura semplicemente laicizzata di un discorso, come quello arendtiano, intessuto di termini originariamente teologici, a partire da quello di «miracolo». Il che naturalmente non toglie una secca discontinuità rispetto al modello cristiano definita precisamente dalla decostruzione, e moltiplicazione, del concetto di un'unica Creazione nell'infinita pluralità delle nascite. Senza citare i testi canonici in argomento, direi che il punto filosoficamente decisivo sta nella differenziazione che la Arendt rintraccia - ma forse meglio sarebbe dire: proietta - nello stesso Agostino tra *principium* e *initium*:

«Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*) e un'altra per indicare l'inizio del mondo: *principium*, che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia. come risulta da *De civitate Dei*, 11, 32, la parola 'principio' aveva per Agostino un significato assai meno radicale; il *principium* del mondo infatti 'non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos'. Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse 'nulla', come invece si può dire che prima dell'uomo non v'era 'nessuno'» (V.A., 267).

Senza entrare nel merito dell'interpretazione di Agostino, quello che conta è il movimento antinomico che la distinzione tra principio ed inizio immette in tutta la semantica dell'origine: l'Origine è spaccata in due differenti origini che la tirano in direzioni opposte⁴; ma tale opposizione resta, tuttavia, interna alla stessa figura originaria. Nel capitolo agostiniano della *Vita della mente* che riprende e sviluppa lo stesso tema⁵, la Arendt esprime questa coessenzialità della differenza tra *principium* ed *initium* attraverso la distinzione tra un inizio «assoluto» e un inizio «relativo» (V.M., 430). Ma per una sua caratterizzazione più intensa - perché espressa nella lingua madre dell'autrice - dobbiamo ricorrere a un passo della stesura in tedesco,

da lei stessa effettuata, di *The Human Condition* che non compare integralmente né nell'originale americano, né nella versione italiana condotta su quest'ultimo:

«Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist fällt kemesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit ausserhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als dass die Erschaffung des Menschen als eines Jemand mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt»⁶.

In questo passo i tre termini tedeschi «interni» al concetto di origine, vale a dire *Beginn*, *Anfang* e *Prinzip* - i quali solo in maniera difettosa e approssimativa possono essere messi in corrispondenza con gli inglesi *beginning*, *origin* e *principle* che pure l'autrice usa comunemente, e a volte in modo indistinto, nei suoi testi americani - vengono messi in tensione reciproca: non solo l'uno non è lo stesso dell'altro; ma - pur richiamandosi a vicenda - essi, da un altro punto di vista, risultano contrapposti. Più avanti daremo un preciso riferimento all'autore da cui certamente la Arendt trae elementi non secondari di questa dialettica. Ma fermiamoci per un momento sul suo carattere antinomico: perché proprio ad esso va riferita l'oscillazione - e anche la contraddizione - arendtiana non solo tra due diverse accezioni dell'origine, ma anche tra due differenti modi di intendere il rapporto con la storia che ne scaturisce. Abbreviando al massimo un ragionamento che avrebbe bisogno di una più articolata argomentazione, il punto di discriminare che non sempre l'autrice riesce a dominare - che a volte, come dire, le sfugge di mano esponendola a tutta una serie di aporie - è relativo alla relazione tra origine e storia: l'origine può avere una storia o la storia è la negazione dell'origine? E' questo il nodo antinomico che stringe - e al contempo contrappone - *initium* e *principium*, *Beginn*, *Anfang* e *Prinzip*. Se l'*Anfang* - l'uomo in quanto affidato al mondo da una nascita di cui egli non è né autore né creatore - non corrisponde al *Beginn*, potrà mai avere in se stesso un *Prinzip* in grado di conferirgli continuità e durata? Ma, d'altra parte, può l'agire umano - e politico in particolare - resistere nel tempo senza un assoluto capace di stabilizzarlo e dirigerlo? La doppia risposta negativa ad entrambe le domande chiude l'autrice in un cerchio dal

quale ogni uscita appare bloccata nonostante tutti i tentativi messi in atto per individuare un passaggio laterale, come quando ella sottolinea «che il termine greco *arche* significava sia inizio che regola», specificando subito dopo che tale senso è ancora vivo nella teoria di Machiavelli, «per il quale l'atto di fondazione in sé, cioè l'inizio consapevole di qualcosa di nuovo, richiede e giustifica l'uso della violenza» (C.P., 108): senza però tematizzare il fatto che è appunto il passaggio dalla «regola» alla «violenza»⁷ - ma anche, come fra poco vedremo, dalla «violenza» alla «regola» - il muro aporetico su cui batte tutta la sua concezione del politico.

La questione irrisolta è quella di individuare nel cominciamento un atto capace di segnare dei limiti nel momento stesso in cui tende a oltrepassarli. Di coniugare innovazione e permanenza, contingenza e necessità, discontinuità e durata in una figura non dialettica: mantenendole, cioè, nella loro strutturale opposizione. Senza il primo termine di queste bipolarità, l'origine risulterebbe pura ripetizione del già stato, perdendo così ogni carattere di reale originarietà; senza il secondo si sfalderebbe nell'attimo stesso di apparire. E' quello che Hermann Broch - lo scrittore cui la Arendt si è sempre sentita più vicina - chiama il «tragico di ogni rivoluzione» (*die Tragik aller Revolutionen*):

«in tale opinione sta il tragico di ogni rivoluzione. Giacché non solo la continuità della vita storica non permette una radicale cesura, ma è proprio la stessa logica della rivoluzione che elimina questa cesura. Ogni rivoluzione è in base alla propria essenza 'esigenza'. Tuttavia il concetto di esigenza presuppone il concetto di un qualcosa rispetto a cui l'esigenza vale e in generale ha un senso che in altre parole sottostà all'esigenza. Ma questo qualcosa è appunto di nuovo solo la vita storica, quel complesso che attraverso la rivoluzione dovrebbe essere distrutto»⁸. Come può fondare qualcosa di duraturo ciò che è concepito in termini di puro sfondamento? Come derivare il pieno del *Grund* dal vuoto dell'*Abgrund*? Come istituire stabilmente la libertà - vale a dire ciò che nasce letteralmente dall'«abisso del nulla»? E' l'interrogativo che ritorna, in maniera sempre più tesa, nel saggio arendtiano sulla rivoluzione. Questa, per essere davvero tale, deve andare oltre la semplice liberazione e fondare una reale forma di libertà. Ma è proprio ciò - rottura inaugurale e *constitutio libertatis* - che la rivoluzione non può essere contemporaneamente. Perché ciò fosse possibile bisognerebbe che essa restasse allo stato fluido di rottura continua. Ma come attuare - e che significherebbe - una continuità del discontinuo? La Arendt è pienamente consapevole della difficoltà: «Il problema era semplicissimo e, posto in termini logici, sembrava insolubile: se la fondazione era lo scopo e il fine della rivoluzione, allora lo spirito rivoluzionario non era più semplicemente lo spirito con cui si incomincia qualcosa di nuovo, ma

lo spirito con cui si avvia qualcosa di permanente e duraturo» (S.R., 268).

4. BEGINN, ANFANG, URSPRUNG

La complicazione - dell'oggetto e insieme della sua interpretazione - nasce dal fatto che nella Arendt sono presenti due distinte, e anche contrapposte, letture dell'origine che si inseguono, alternano e intrecciano inestricabilmente lungo l'intero corso della sua opera: la prima di tipo decostruttivo e la seconda di carattere costitutivo. Per identificarle separatamente - prima di tornare al punto antinomico del loro incrocio - è necessario rifarsi a due autori entrambi assai presenti nella formazione dell'autrice. Il primo è Nietzsche, e in particolare il Nietzsche «genealogista» interpretato da Foucault come colui che prima e più di ogni altro ha decostruito la concezione sacrale dell'origine¹: «Glorificare l'origine - è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale»². La questione è riportabile alla contrapposizione strategica - che è rinvenibile almeno in alcuni testi nietzscheani - tra *Ursprung* da un lato e *Herkunft* o *Entstehung* (ma anche *Abkunft*, *Geburt*) dall'altro. Se il primo termine rimanda alla verità assoluta, all'essenza pura, all'identità piena della cosa con se stessa e perciò logicamente anteriore a tutto ciò che le è esterno, accidentale o aggiuntivo; il secondo, cui vanno le esplicite simpatie di Nietzsche, rinvia, piuttosto, a una «provenienza» - appunto l'*Herkunft* - in cui proliferano e si mescolano più inizi in contraddizione e in lotta fra loro. In questo caso, a un'idea di origine che «è sempre prima della caduta, prima del corpo, del mondo e del tempo»³, subentra un'altra in cui ciò che è accaduto si mantiene nella dispersione, nella inquietudine e nella eterogeneità che gli è propria. Naturalmente, al fondo di questa contrapposizione alla pienezza ideale dell'*Ursprung* c'è la scoperta nietzscheana della perfetta corrispondenza di verità e apparenza che pone alla radice dell'essere non il naturale ma l'accidentale, non il profondo ma la superficie. E già da questo lato la relazione con la fenomenologia dell'apparenza arendtiana su cui ci soffermeremo più avanti - è ben visibile. Ma il punto - su cui la stessa Arendt richiama l'attenzione alla conclusione del suo *excursus* su Nietzsche di *Willing* - decisivo rispetto alla decostruzione dell'origine è la rottura del nesso di causa ed effetto che fa tutt'uno con la messa in mora della «strutturazione lineare del Tempo, il cui passato è sempre inteso come

causa del presente, il cui presente è il tempo dell'intenzione e della preparazione dei nostri progetti per il futuro e il cui futuro è l'esito degli altri due» (V.M., 495). E' noto come sia proprio tale nesso il bersaglio polemico della Arendt nei confronti di qualsiasi tipo di filosofia della storia che veda l'evento «solo come fine e culmine di tutto ciò che sia accaduto prima» (C.P., 106), o, nei termini di Foucault, «che tende a dissolvere l'avvenimento singolare in una continuità ideale - movimento teleologico o connessione naturale»⁴. Ma il dato più significativo è che in questa polemica Nietzsche adoperava una categoria - quella di *Entstehung* - del tutto simile alla semantica arendtiana dell'*Anfang*. Essa è propriamente «l'emergenza», intesa come «il momento della nascita. E' il principio e la legge singolare di un'apparizione» di cui non si può rendere conto «attraverso il termine finale»⁵. Perché se la metafisica - la storia «monumentale» e «antiquaria», teleologica ed archeologica - «fa credere al lavoro oscuro d'una destinazione che cercherebbe di farsi strada sin dal primo momento», l'emergenza è «l'entrata in scena delle forze; è la loro irruzione, il balzo con il quale dalle quinte saltano sul teatro»⁶. Credo sia inutile sottolineare l'aderenza - a tratti letterale anche sul piano delle metafore, quale quella teatrale - di tale linea di ragionamento con la *Destruktion* arendtiana del modello teleologico-universalistico che guarda all'inizio dal punto di vista della sua fine e del suo fine. In entrambi i casi il concetto di origine risulta investito di un potenziale decostruttivo che, frantumandola in una miriade di frammenti, la sottrae a ogni deriva mitica.

A questo vettore demitizzante, decostruttivo, tuttavia, se ne affianca un altro, non diciamo contrapposto frontalmente, ma certo sensibilmente divergente, che viene a complicare la lettura arendtiana dell'origine in una direzione che in un senso particolare potremmo definire «salvifica» riprendendo un «aforisma» platonico all'autrice particolarmente familiare: «Il cominciamento è un dio che, fintanto che resta tra gli uomini, salva tutto» (*Leggi*, 775e). Ma, come già si diceva, il riferimento più prossimo va ad un altro autore vicino alla Arendt - e cioè a quel Benjamin cui ella ha dedicato uno dei suoi saggi più intensi (W.B.). Il testo di riferimento è la densissima ed enigmatica *Premessa gnoseologica al Dramma barocco tedesco*. Anche in essa l'*Ursprung* viene contrapposto all'*Entstehung*, ma in una forma che rovescia radicalmente la valutazione di Nietzsche. Quello che da lui era rifiutato è adesso rivalutato e viceversa. Il passo decisivo è il seguente: «L'origine (*Ursprung*), benché sia una categoria pienamente storica, non ha nulla in comune con la genesi (*Entstehung*). Con origine non s'intende un divenire del già nato, bensì un divenire e un trapassare di ciò che nasce. L'origine sta nel fiume del divenire come

un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita»⁷.

Qui l'*Ursprung*, anziché all'identità e alla presenza, o anche all'*eidos* logico della conoscenza come accadeva in Hermann Cohen, rimanda, piuttosto, a un movimento di continua autogenerazione assai vicino all'*Anfang* arendtiano nella sua differenza dal semplice *Beginn*. Mentre questo - come la Creazione del mondo - si esaurisce una volta per tutte, l'*Anfang-Ursprung* non finisce mai di originarsi. E' appunto l'Inizio dell'iniziante: ciò che lo precede - il suo presupposto - ma anche ciò che lo segue o, meglio, che, nella sua scaturigine, si proietta sempre oltre di lui: «essa ne investe la preistoria e la storia successiva (*Vor- und Nachgeschichte*)»⁸ - la «lacuna», il *nunc stans* o lo *Jetzt-Zeit*, tra il «non più» e il «non ancora», avrebbe detto la Arendt. Ciò significa che l'*Ursprung*, a differenza della genesi, appartiene e non appartiene all'ambito della storia. O, più precisamente, gli appartiene dal punto di vista del suo «non»: di ciò che non è *ancora* e di ciò che non è più storia. Di quell'*Abgrund* in cui la storia affonda nel suo insieme per poter spingere in superficie - e così salvare - quei «fenomeni originari» che sono le «perle» e i «coralli»⁹ cui la Arendt allude nel suo commosso omaggio a Benjamin:

«Oggetti che portano in sé questo 'sigillo di originarietà' sono 'autentici', e questa 'autenticità' - quel sigillo di originarietà del fenomeno - è oggetto della scoperta, una scoperta che si fonde in maniera unica con il ri-conoscere. In ciò che vi è di più singolare e di più bizzarro nel fenomeno [...] la scoperta è capace di portarlo alla luce'. La 'scienza dell'originarietà' ha il compito di far emergere 'dagli estremi distanti, dagli eccessi apparenti dello sviluppo la configurazione dell'idea come una totalità'» (W.B., 124-5).

Il punto che mi preme segnalare è proprio il nesso che - dentro Benjamin - la Arendt stabilisce tra origine e autenticità. Esso, in quanto preistorico o poststorico, rompe la crosta del divenire nella eterna singolarità di uno zampillio - o di un vortice - in cui tutta la storia sembra contrarsi senza possibilità di «comprenderlo». Perciò, nonostante tutti i tentativi storici di trasformarla in genesi, l'origine resta sempre inconclusa proprio in ragione del suo fuoriuscire da se stessa, del suo continuo oltrepassarsi, del suo *non* essere pienamente ciò che è: un'origine in/originaria. Un'*arche* costitutivamente an/archica¹⁰.

Questo passaggio finale ci conduce, infine, all'ultimo, e più cospicuo, riferimento della Arendt: vale a dire a quella filosofia di Heidegger¹¹ in cui i due differenti vettori dell'interpretazione arendtiana dell'origine - quello decostruttivo nietzscheano e quello salvifico

benjaminiano - s'incrociano in una terza figura, ancora più complessa e «irrisolutiva», in cui l'assonanza con il passo in tedesco di *Vita activa* dal quale siamo partiti è del tutto evidente. Si tratta dell'*Einleitung* al primo corso di Heidegger su Hölderlin, che esordisce proprio dalla distinzione programmatica tra *Beginn* e *Anfang* - a un tempo spiegata e complicata dal richiamo obliquo all'*Ursprung*:

«Il cominciamento (*Beginn*) è ciò con cui qualcosa si leva (*womit etwas anhebt*), l'inizio (*Anfang*) è ciò da cui qualcosa scaturisce (*woraus etwas entspringt*), viene alla presenza [...]. Il cominciamento (*Beginn*) è ben presto abbandonato, scompare nel corso degli avvenimenti. L'inizio (*Anfang*), l'origine (*Ursprung*), non viene alla luce che nel corso del processo, e non è pienamente presente che alla sua fine. Chi molto comincia spesso non perviene mai all'inizio (*Anfang*). A dire il vero, noi altri uomini non possiamo mai iniziare (*anfangen*) con l'inizio (*Anfang*), - solo un dio lo potrebbe - ma dobbiamo cominciare (*beginnen*), cioè fare di qualcosa la leva che solo conduca all'origine (*Ursprung*) o far segno verso di essa» 12.

Il senso del passo va ravvisato nel fatto che un'origine situata oltre il semplice cominciamento cronologico necessariamente ci sfugge perché da un lato sta prima di noi, dall'altro ci sorpassa. Anzi ci sorpassa senza sosta appunto perché ci precede infinitamente. Ma come ciò è possibile? Come può, ciò che sta dietro, situarsi anche avanti? Come può il più vicino «prima» essere al contempo il più lontano «poi»? La risposta di Heidegger - in linea con l'intendimento profondo della Arendt - è che, diversamente dal *Beginn*, l'*Anfang-Ursprung* tocca solo tangenzialmente la dimensione storica. O meglio: la tocca in un modo che la mette radicalmente in discussione. Perciò non lo possiamo cogliere a partire da quel cominciamento empirico che al contempo lo custodisce e lo nasconde, come dirà il filosofo altrove: «Certo il cominciamento (*Beginn*) è l'involucro che nasconde l'inizio (*Anfang*), e in questo senso è addirittura indispensabile» 13. Ma ciò che non bisogna perdere di vista è la compresenza di tale movimento di spaccatura dell'origine: non è che ci sono due origini di cui l'una custodisce e nasconde l'altra. Non c'è che un'origine che è custodita dal proprio nascondimento iniziale 14. Essa si dà sempre nella forma del suo ritiro: prima ancora che un cominciamento storico - o anche la nostra intelligenza finita - ce la sottraggano. L'occultamento è il suo modo di essere originario nel senso che essa non è altro dalla propria eclissi, dal proprio coprimento, dalla propria scomparsa. E' appunto questo coappartenersi del diverso, o questa contemporaneità del successivo, che smonta l'archeologia - il dominio del *principium-princeps* sulla catena delle conseguenze - a favore di un cominciamento an/archico: cioè tagliato da una differenza che lo sottrae ad ogni pretesa di unità, compiutezza e presenza. L'*origo*, proprio in quanto

continuo «venire-alla-presenza», non è mai presenza a se stessa. Così essa mantiene una doppia valenza - espressa in un libro su Heidegger dedicato «alla memoria di Hannah Arendt» nella distinzione tra «originale» e «originano» - insieme epocale ed evenemenziale: «In quanto epocale o diacronica, essa inaugura un'epoca; in quanto evenemenziale o sincronica, essa apre il gioco mercuriale del venire alla presenza»¹⁵.

5. POLEMOS-POLIS

In che maniera questo «passaggio per l'origine» ci riporta al nostro punto di partenza - al complesso rapporto che la Arendt istituisce tra l'inizio della storia occidentale raccontata nell'*Iliade* e quella storia stessa? Una prima chiave di lettura ci è fornita dallo sdoppiamento - o quantomeno non-coincidenza - tra temporalità e storia presente, sia pure diversamente, in tutti e tre gli autori richiamati. Ma il punto di contatto più intrinseco va cercato proprio nella doppia dimensione - diacronica e sincronica, epocale ed evenemenziale - dell'origine su cui ci siamo da ultimo soffermati. E', infatti, essa che dà ragione dell'interpretazione appunto duplice, biunivoca, che la Arendt fornisce della relazione tra guerra e politica. La guerra di Troia - nel suo significato simbolico di conflitto originario, di *Ur-teilung* che taglia l'ordine delle cose in un contrasto radicale - è contemporaneamente esterna e interna alla «città» che da essa si genera. In quanto *polemos* non può coincidere con la *polis*: anzi questa non può nascere che dalla distanza che assume rispetto a quella origine. Eppure, senza di essa, politica non si sarebbe data. Quest'ultima è contenuta in potenza nell'evento che pure ne costituisce l'assoluto contrario. In questo senso si può parlare sia di contrapposizione sia di derivazione. O, più precisamente, del loro contraddittorio incrocio in una derivazione per contrasto. Contraddittorio perché se prevalesse il versante del contrasto, se il *polemos* fosse considerato del tutto fuori dalla *polis*, e questa vista originarsi dalla sua fine, allora bisognerebbe, a rigore, parlare di due origini: la seconda generata dall'esaurimento della prima. Se, viceversa, si accentua il lato della contiguità, dell'incancellabile impronta che la guerra lascia nella città, le due origini si rivelano come due estremità, o modalità, di un medesimo segmento originario.

La Arendt accentua ora la prima ora la seconda delle due prospettive, senza tuttavia mai abbandonare del tutto l'altra. Da un lato, e secondo un principio continuamente ribadito in tutti i suoi scritti, *polis* e *polemos*, città e guerra, potere e violenza si escludono a vicenda lungo una linea differenziale che percorre l'intera storia degli uomini: «Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente» (S.V., 204-5). Tanto che da questo punto di

vista ella può istituire un preciso rapporto tra quella che è stata la prima e quella che potrebbe diventare l'ultima delle guerre: come la guerra di Troia ha distrutto una città al punto da non lasciarne traccia, così un'ulteriore guerra mondiale avrebbe come probabile conseguenza la cancellazione dell'intera comunità umana (P, 71-2). Ma la formulazione che altrove la Arendt adopera è più sfumata, tanto da lasciare intravedere una diversa realtà; o da mostrare la stessa realtà da un diverso fuoco prospettico: «ci rendiamo conto - ella argomenta - che coercizione e violenza, pur essendo sempre state dei mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche. Sono i fenomeni collaterali del fenomeno politico, e proprio per questo non sono politico (*das Politische*)» (P, 41). Qui la contrapposizione, pur esplicitamente dichiarata, non esclude la prossimità, e addirittura la consequenzialità, tra ciò che pure separa: è vero che la violenza *di per sé* non è politica. Ma è pur sempre ciò che la «fonda», la «tutela» e la «amplia». Vale a dire che l'accompagna lungo l'arco di tutta la sua estensione. Ciò significa che per quanto la guerra sia altro - e anzi il contrario - della politica, senza di essa quest'ultima non sarebbe nata. Intanto nel senso «dialettico» che la sfera politica è determinata, identificata per contrasto, dal suo *non* essere né praticare guerra all'interno dei propri confini - ma solamente fuori da essi secondo una modalità ritenuta perciò non politica: e ciò può accadere solamente allorché «lo spazio pubblico dell'avventura e dell'impresa scompare quando tutto è giunto a compimento, il campo è stato levato, e gli 'eroi' - una parola che per Omero significa appunto uomini liberi - sono tornati a casa» (P, 35), cosicché gli atti memorabili, un tempo affidati al precario ricordo di un poeta, possono acquistare consistenza e durata nello spazio stabile della città. Ma - prosegue la Arendt - il rapporto tra guerra e politica non è ricostruibile solo in negativo, bensì anche in positivo: e perché i concetti correlati di *isonomia* e *isegoria*, tipici della città politica, sono originariamente prefigurati proprio nel rapporto tra «uguali» che caratterizzava i guerrieri omerici quando si radunavano in cerchio per deliberare¹; e perché la *polis* assunse l'idea di «combattimento» come modalità non solo legittima, ma necessaria, alla propria organizzazione interna: nonostante il suo «individualismo», il concetto di azione eroica, direttamente derivato dai poemi omerici, «divenne il prototipo dell'azione per l'antichità greca e influenzò, nella forma del cosiddetto spirito agonistico, la tendenza appassionata a mettersi in mostra misurandosi con gli altri, decisiva nella concezione della politica prevalente nelle città-stato» (V.A., 142). È il punto di massima continuità tra la sfera della guerra e quella della politica, in cui la «doppia origine» appare riunificarsi in uno stesso vettore semantico costituito dal concetto di *agon*² e da quello, congiunto, di

aristeuein come aspirazione del cittadino a dimostrarsi in ogni occasione il migliore: «Questo gareggiare gli uni con gli altri trovava il suo modello originario nel combattimento tra Ettore e Achille, che a prescindere da vittoria e sconfitta offre a entrambi l'opportunità di mostrarsi come realmente sono, di rivelarsi nella loro reale apparenza e dunque di divenire pienamente reali» (ibid., 74). Si tratta di una specificazione estremamente importante perché, sottolineando come qualificante, e anzi costitutivo, dell'ambito della politica l'elemento della visibilità, rende chiaro l'ultimo, ovvero primo, significato dell'origine prepolitica della politica. Essa è fonte di luce - la scena di battaglia è inondata di luce, si svolge sempre in pieno giorno, anche quando scende la notte perché è una notte che prelude al nuovo giorno della politica. Così come il suo rapporto, insieme estrinseco ed intrinseco, con la *polis* è esattamente quello che passa tra la luce e ciò che questa illumina: diverso da essa, ma da essa reso visibile. Lo spazio della politica è quello in cui l'agire degli uomini appare letteralmente al mondo³: *Offentlichkeit*, sfera pubblica in quanto aperta alla visibilità di tutti e di ciascuno. Ognuno - in questo senso, ed è certamente un modo di decostruire la nozione metafisica di soggettività - è contemporaneamente soggetto e oggetto di apparenza. Attenzione: quando si parla di «apparenza» (*Erscheinung*, *Appearance*) o, anche meglio, di «apparizione», nella Arendt, non bisogna confonderla con ciò che si intende comunemente per «parvenza» (*Schein*, *Semblance*) come qualcosa di diverso dalla realtà, dal momento che «in questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*» (V.M., 99). La Arendt, nel riproporre il tema nietzschiano dell'*esse est percipi*, batte tanto sul tasto dell'apparenza della realtà quanto su quello della realtà dell'apparenza: l'apparenza è reale dal momento che la realtà ha un carattere costitutivamente fenomenico. L'apparire - o, ancora meglio, il com-parire - non ha qui nulla a che fare con la semantica della simulazione o dell'impostura; e neanche con quella della rappresentazione, relativa piuttosto al ritrarsi dal mondo dell'apparenza tipico del pensiero, ma piuttosto con un ambito di pura presentazione: *parusia* nel senso letteralmente apofatico della manifestazione, della rivelazione, dell'epifania. Gli uomini esistono solo presentandosi. Perciò l'apparire ha una portata ontologica, e non semplicemente fenomenologica, come risulta dalla sua riconduzione all'accadimento della nascita in quanto venire alla presenza o, nel senso pieno dell'espressione, alla luce: dove ciò che conta - anche in rapporto alla caratterizzazione evenemenziale dell'*Anfang-Ursprung* in Heidegger - è proprio la dimensione incoativa del continuo «venire-alla», e cioè della impossibilità di «essere» nella presenza. In questo modo, evidentemente, la presenza resta

impresentabile, se non nella forma del suo raddoppiamento rappresentativo - e dunque, ancora una volta, della differenza e del ritiro rispetto alla pura presenza: «Poiché le attività spirituali, non apparenti per definizione, hanno luogo in un mondo di apparenze e in un essere che condivide queste apparenze attraverso la recettività dei suoi organi di senso, attraverso la propria attitudine e il proprio impulso ad apparire agli altri, tali attività non possono scaturire che da un deliberato *ritrarsi* dalle apparenze. E' un ritiro non tanto dal mondo - solo il pensiero per la sua tendenza a generalizzare, cioè il suo interesse nel generale rispetto al particolare, tende a ritrarsi completamente dal mondo - quanto dal suo essere *presente* ai sensi. *Ogni atto spirituale si fonda sulla facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi*» (V.M., 158). Tuttavia, ciò non toglie una dimensione anche direttamente scenica, che costituisce, come dire, il versante esteriore di tale ontologia della presenza. E' vero che apparire non vuol dire altro che esistere. Ma l'esistenza è veramente tale nella misura in cui si svolge sotto lo sguardo degli altri: «Essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. Gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro» (V.M., 101). La politica accentua ed esalta questa attitudine teatrale dell'esistenza - «il teatro è l'arte politica per eccellenza» (V.A., 137): tanto da far pensare che dentro l'insistita opposizione arendtiana a Platone si celi anche l'implicito ribaltamento dell'interdetto platonico nei confronti dell'arte e addirittura la sostituzione dell'arte alla filosofia come presupposto della politica. Sulla *scena* politica, insomma, l'agente è sempre anche attore (ma non autore) e viceversa. E' anche in questo senso che il poema omerico - nonostante e dentro la sua dimensione bellica - è all'origine della *polis*. Se «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*» (V.M., 99), quale evento è stato più spettacolare della guerra di Troia prima agli occhi (ciechi?) di chi l'ha narrato e poi di coloro che l'hanno ascoltato? Non a caso secondo «l'usanza linguistica dei greci [...] gli 'eroi', gli uomini d'azione nel senso più alto, avevano nome di *andres epiphaneis*, uomini pienamente manifesti, o molto in vista» (V.M., 154).

In questo senso si può dire che l'*Iliade* è il grande riflettore a partire dal quale ogni gesto ha possibilità di divenire pubblico in quanto guardato dagli altri. Non solo: ma guardato da più di una prospettiva. Non era stato proprio questo l'elemento caratterizzante lo sguardo di Omero? Quello di raccontare una guerra mortale non solo dall'angolo di visuale dei vincitori, ma anche da quello dei vinti? Ebbene, è proprio tale poliedricità l'elemento che quella guerra - il suo canto -

trasmette alla vita della *polis* nel momento in cui le armi cedono il posto alle parole e all'agire di concerto. Già Achille, d'altra parte, era stato descritto come colui che, insieme alle azioni (*erga*), pronunciava «grandi parole» (*megaloi logoi*) (V.A., 20). Così la «seconda» origine - la politica con i caratteri che la Arendt le attribuisce - può incorporare tutto il potenziale positivo della «prima» scartandone al contempo quello negativo: vale a dire l'agonismo senza l'antagonismo, la competizione senza la violenza, l'immortalità senza la morte.

6. LA TERZA ORIGINE

Sembra la quadratura del cerchio - la soluzione più lineare a quell'antinomia tra novità e durata, decostruzione e costituzione, violenza e potere che ha segnato l'intero percorso arendtiano fin qui ricostruito. E tuttavia le cose sono meno semplici di quanto possa a prima vista sembrare. Guardato più da vicino, l'incastro, o l'assorbimento, del «prima» nel «dopo» non si consuma senza resti e sfasature. Intanto, perché l'operazione di traduzione differenziale della guerra in politica, del conflitto in dialogo, dello scontro in confronto vada in porto mantenendo al contempo ferma la loro distinzione, la Arendt deve ricorrere a un doppio espediente retorico. E cioè da un lato la sdrammatizzazione del conflitto sanguinario in duello, gara, gioco lungo un declivio semantico del termine *agon* che non esclude, peraltro, incertezze e anche vere e proprie contraddizioni, come quando viene imputata allo spirito agonale la distruzione delle *poleis* greche: «fino a quando la *polis* greca è stata permeata dallo spirito agonale, è rimasta una forma aristocratica di governo, non un'oligarchia dove una minoranza detiene il potere. Questi elementi aristocratici, questa passione per la distinzione e l'individualismo estremo che l'accompagna, portarono infine le *poleis* alla rovina, perché resero quasi impossibili le loro alleanze» (K.M., 55); e dall'altro, complementariamente, l'eroicizzazione dell'esperienza politica che ne segue. L'attore politico può ripetere con altre armi le grandi gesta degli antichi eroi perché in un certo senso ne condivide la natura: egli eredita dagli eroi - *andres epiphaneis* - l'arte del manifestarsi, sia pure nelle piazze e non più sui campi di battaglia. E' come se il frastuono delle armi si trasformasse, in una sorta di eco rovesciata, nelle voci del dialogo politico. Naturalmente tale transito è reso possibile dal fatto che già alla guerra è assegnata una misura «civile». E infatti essa appare alla Arendt fin dall'inizio contenuta nei limiti di perfetti rapporti simmetrici. L'illimitato, lo smisurato, l'eccessivo non risultano che la materia grezza che gli eroi controllano e «formano» nelle loro gesta. E' vero: con le armi; ma attraverso lo stesso «ritmo», con lo stesso battito regolare che scandirà - in tempo di pace - la competizione tra i cittadini. Non solo, anzi, quella guerra si svolge entro limiti definiti, ma è essa stessa costruttrice di limiti. E' come se preparasse il campo, ritagliasse il sito, allestisse il recinto del

Il punto problematico, tuttavia, è che questa doppia operazione di urbanizzazione del conflitto originario e di eroicizzazione dell'agire politico non basta ancora a colmare la distanza di principio che passa tra *polemos* e *polis*, tra violenza e potere: almeno per come l'autrice stessa radicalizza l'opposizione. Non basta, se non interviene un terzo punto di riferimento, un terzo archetipo, un terzo inizio, a conferire stabilità e durata a una politica ancora troppo esposta alla ferita provocata dalla scissione originaria. Quest'ultima stella polare - capace di unificare in un perfetto triangolo la scena dell'origine - la Arendt la trova in Roma¹. E' la terza origine che viene a saldare lo scarto che ancora distanzia la prima (Troia) dalla seconda (Atene) in una più ampia figura originaria finalmente liberata del suo resto di violenza. Qui - come già per la valutazione del primo inizio greco - la Arendt assume il punto di vista di Hegel rovesciandone il senso in una maniera che la porta a contrapporsi frontalmente a una lunga tradizione antiromana. Se il filosofo aveva definito Roma come «qualcosa di artificioso, di forzato, per nulla originario (*etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches*)»², ella ne conferma l'artificialità - e dunque la non-originarietà - ma la interpreta appunto come argine di contenimento della violenza: se la violenza è nell'origine, tutto ciò che si limita a ripeterla, riprodurla, duplicarla artificialmente, è perciò stesso sottratto alla sua presa. L'elemento differenziale è contenuto nel passaggio tra il concetto greco di *physis* (da *phyein*) e quello, latino, di *auctoritas* (da *augere*): mentre il primo indica ciò che permane nella continuità della venuta all'essere, il secondo esprime, al contrario, la ratifica e l'ampliamento di qualcosa originariamente iniziato da altri. Più che un'innovazione originale, il ricominciamento di un più antico inizio: «Essere romano, vuol dire fare l'esperienza dell'antico come nuovo e come ciò che si rinnova attraverso il trapianto in un nuovo suolo, trapianto che fa dell'antico il principio di nuovi sviluppi. E' romana l'esperienza del cominciamento come (ri)cominciamento»³. In questo lento travaso - che cerca il proprio nell'improprio, l'originale nel derivato, la fondazione nella rifondazione - la violenza non si perde interamente, ma si smussa, si scarica, si acquieta in una successione che ristabilisce un principio di equilibrio anche nei confronti di coloro su cui si esercita. Proprio quanto non era stato possibile alla Grecia - afferrare la propria origine senza lasciarsi inghiottire dal suo gorgo oscuro.

Qual era questo gorgo, il debito, la colpa, che la *polis* non era riuscita del tutto a espiare, se non appunto la distruzione di Troia, replicata in qualche modo da quel risorgente fenomeno delle guerre fratricide da cui le città greche non seppero mai sbarazzarsi? Certo, un poeta greco,

il più grande, con il suo canto imparziale aveva costruito una sorta di risarcimento postumo nei confronti del popolo vinto. Ma solo a livello simbolico. Perché la bilancia vada veramente in pareggio e il debito risulti effettivamente saldato, è necessario qualcosa di corrispondente, e di invertito, rispetto a quel terribile evento iniziale: un'altra città che prenda il posto della città bruciata e le faccia giustizia senza aprire nuove ferite, chiudendo anzi in qualche modo la catena delle distruzioni reciproche. Solo così - bloccando la guerra nei lacci della pace, delle promesse mantenute e delle alleanze rispettate - quell'antica origine di fiamme e rovine potrà rigenerarsi nel nuovo tempo della politica aperto dalla *polis* greca. Questo precisamente è il ruolo - e il destino - di Roma: «realizzare» storicamente l'imparzialità poetica di Omero riunificando le due facce contrapposte, i due cuori discordanti, della prima origine. Solo così - nella giustizia che il popolo romano rende all'antica madre troiana - quell'origine può svelarsi, infine, come il principio generativo di tutto ciò che esiste secondo l'enigmatica coincidenza eraclitea di *eris* e *dike*: «A questo punto è come se all'inizio della storia occidentale si fosse davvero svolta una guerra nel senso di Eraclito, una guerra che fu 'matrice di tutte le cose' perché costrinse un unico fenomeno ad apparire nelle sue due facce in origine disgiunte» (P, 82). Adesso, soltanto adesso, la simmetria della *polis* è davvero completa, effettiva, realizzata nel chiasmo simbolico tra Ettore-Enea e Achille-Turno con quest'ultimo in fuga davanti all'asta del primo. Ma con la differenza che questa volta - è la nuova legge di Roma, la *sua pax* eterna - le «fiamme» che ardono per la casta Lavinia «vengono riattizzate per annullare la distruzione» (P, 82), per finirla con un'origine che pare non dover mai avere fine; e per originare, da quella fine, la nuova origine della politica:

«Perciò è di estrema importanza che la guerra troiana replicata in terra italica, alla quale il popolo romano attribuiva la propria esistenza politica e storica, non si concludesse a sua volta con la distruzione dei vinti bensì con un'alleanza e un contratto. Non si trattava affatto di riattizzare le fiamme con l'unico scopo di capovolgere l'esito, ma di pensare un nuovo esito per un incendio di tali proporzioni» (P, 84).

La Arendt batte con forza sul significato costruttivo, rifondativo, del nuovo incendio. La luce che da esso promana - a differenza di quella che illuminava la battaglia intorno a Troia - è la luce di una *lex* che va ben aldilà delle mura di una singola *polis*, per costituire la grande *urbs* nel cui dominio-alleanza tutte le *poleis* possono collegarsi. Solo essa assicura quella continuità, quella durata, quella coincidenza di fondazione e conservazione attraverso il continuo *augmentum* che il *nomos* greco, chiuso nelle mura cittadine con cui coincideva, non

poteva assicurare. In questo modo, come la Grecia subentra a Troia distruggendola, Roma subentra alla Grecia riedificandola: l'opera di Roma «non fu né più né meno che la creazione della politica nel punto esatto in cui per i greci aveva termine e fine» (P, 85).

Così il cerchio della politica - il triangolo dell'origine - è chiuso. Certo, la Arendt rileva i limiti e i punti ciechi - a partire dalla distruzione di Cartagine - di quella storia. Ma ciò non toglie che Roma segni il punto di non ritorno della vicenda politica occidentale: oltre il quale comincia - già col cristianesimo, e prima ancora col platonismo - il declino moderno. In questione è sempre il nesso ambivalente tra origine e storia: la loro differenza e il loro intreccio, ma anche il loro inevitabile conflitto. L'una tende all'annientamento dell'altra. Se è l'origine a rientrare nella storia, ne verrà inesorabilmente assorbita; ma se è la storia a misurarsi all'origine finirà altrettanto inevitabilmente ingabbiata in un modello discendente di progressiva decadenza. E' come se fosse proprio il rifiuto arendtiano della filosofia della storia - a favore della imprevedibilità dell'origine - a costringere la storia dentro un percorso «filosofico»⁴. Lo stesso vale per l'origine: quanto più resa autonoma dallo sviluppo storico, tanto più esposta ad un processo di sostanzializzazione che dalla dimensione an/archica del «venire-alla-presenza» tende a scivolare nella presenza piena. Attenzione: non sto dicendo che questo sia l'esito necessario del discorso arendtiano, che anche per un momento ella abbia pensato a una impossibile restaurazione dell'origine; o quantomeno che ne abbia avuto nostalgia nel senso usuale dell'espressione. Si sa che il suo, più che classicamente utopico, è un pensiero «atopico»⁵, nel senso preciso che quell'origine non è situabile in nessun luogo temporale o geografico. E' piuttosto, come disse una volta Ricoeur, il «dimenticato» (*oublié*) che non rinvia «ad alcun passato che sia stato vissuto come presente nella trasparenza di una società cosciente essa stessa e della propria genesi una e plurale»⁶. Dico, però, che la sua antifilosofia della storia corre il rischio di essere interpretata in chiave di declino perché questa possibilità è inscritta nella duplicità di registro su cui poggia la sua concezione dell'origine: impresentabile, ma proprio perciò continuamente tentata di presentarsi, di fare del «dimenticato» un «ricordo», o addirittura un rimpianto, di una società integralmente presente a se stessa. C'è un passo di Charles Meier assolutamente indicativo di tale deriva interpretativa: «La presenza dei cittadini - e, dunque, nel senso greco del termine, la presenza politica, cui si associava l'identità politica - esisteva perciò in un duplice senso: da una parte, perché i cittadini erano in condizione di rendere presente la propria volontà con una partecipazione sempre più viva e, dall'altra, perché essi godevano di un genere particolare di presente; esso non

era affatto l'esile linea di demarcazione tra passato e futuro, ma piuttosto costituiva un 'tratto di presente' vasto e denso»⁷.

E' evidente che - una volta storicizzato il «dimenticato» o l'«immemoriale» in una precisa sezione dello spazio e del tempo - tutto ciò che segue acquista necessariamente un carattere di svuotamento, di perdita, di degradazione risarcibile o restaurabile solo con una insostenibile forzatura. E del resto non è un caso che, nello stesso disegno arendtiano, fuori dal blocco originario - la Grande Origine costituita dall'intersezione tra Troia, Atene e Roma - ogni altro inizio debba riportare in superficie quel nesso primitivo con la violenza che prima la *polis* greca e poi l'*urbs* romana sembravano avere debellato. E' da questo lato che la Arendt riconosce il nodo ineluttabile che lega guerra e rivoluzione. E' come se ciò che arriva per ultimo nel mondo politico moderno - la rivoluzione - portasse dentro, e irresistibilmente evocasse dal fondo della propria memoria storica, la violenza contenuta in una guerra da sempre precedente:

«L'importanza del problema del cominciamento o genesi del fenomeno della rivoluzione è ovvia. Che tale cominciamento debba essere intimamente connesso con la violenza sembra confermato dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica sia in quella classica: Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo; la violenza è stata l'inizio, e nessun inizio ha potuto esistere senza usare violenza, senza una violazione» (S.R., 13).

Ormai lo specchio è infranto e dai suoi mille frammenti scaturiscono scintille destinate a dare ancora una volta, ed ogni volta, «fuoco al mondo intero» (S.R., 178). Questa conclusione della Arendt non può sorprendere chi abbia rilevato l'aporia costitutiva di una concezione portata a derivare una politica assolutamente non violenta da un'origine costitutivamente violenta. Originata dal proprio opposto - la guerra - la politica non può avere consistenza autonoma: costituire stabile libertà. Diventa letteralmente irrepresentabile se non in quelle interruzioni del tempo, in quegli iati temporali, che sono appunto le rivoluzioni. Ma anche in esse, proprio in esse, il «rimosso» dell'origine torna con effetti esplosivi, ed insieme implosivi, nei confronti di una modernità caratterizzata in termini necessariamente dissolutivi⁸. Non a caso anche quel Machiavelli giustamente «considerato l'antenato delle rivoluzioni moderne» (T.P.F., 189) ricondurrà l'atto inaugurale della fondazione alla violenza fabbrile poi portata al parossismo da Robespierre: «Come non si può fare un tavolo senza uccidere gli alberi, o non si può fare una frittata senza rompere le uova, neppure si può fare una repubblica senza uccidere qualcuno» (T.P.F., 189). Una volta fissata - *ab origine* - un'unica fonte di luce, tutte le altre che

improvvisamente si accendono diventano sempre più fioche e ingannevoli. O, al contrario, accecanti e distruttive. E ciò appunto per la pretesa di riattivare quella fonte ormai estinta. Quanto più la modernità si sforza di replicare, di imitare, di ripetere l'origine - tutte le sue origini e la figura originaria che esse formano - tanto più finisce per tradirla, per destituirla di originarietà. Quanto più cerca di riprodurla, tanto più la sottrae a se stessa. Trascinata fuori di sé, immessa in un quadro concettuale diverso e opposto a quello di partenza, tradotta dalle categorie pratiche di «natalità» e «pluralità» in quelle tecniche di «creazione» e «fabbricazione», l'origine sprigiona un tale potenziale di violenza da distruggere, oltre se stessa, anche coloro che invano se ne fanno portatori: cosicché «in stridente contrasto con gli antichi sogni dell'uomo e con le sue nuove concezioni, la violenza non fece più nascere qualcosa di nuovo e di stabile, ma al contrario sommerse nel 'torrente rivoluzionario' sia l'inizio sia gli iniziatori» (S.R., 240).

7. NIENTE

Diverso scenario in Simone Weil. Per lei l'origine non sprofonda sotto il peso di una catastrofe storica. E ciò non perché la storia - in particolare moderna - sia concepita in termini più positivi. Al contrario, si può dire che per molti versi la Weil ne accentui la caratterizzazione negativa. Solo che, a differenza della Arendt, tale negativo non investe l'origine dal di fuori perché ne fa già parte. Il Moderno, insomma, non è malato perché tradisce l'origine, ma precisamente perché la realizza nei suoi caratteri più terribilmente antinomici. Questa non «cade» nel precipizio del «dopo» perché caduta e precipizio sono essi stessi originari, appartengono costitutivamente all'evento della creazione. Abbiamo già visto come quest'ultima categoria venga rifiutata dalla Arendt, a favore di quella di «natalità», sia per quanto riguarda la modalità teologica di derivazione e dipendenza delle creature dal Creatore, sia per quel che concerne la sua secolarizzazione «poietica» in termini di fabbricazione della società nuova - cui anzi è addebitato l'esito distruttivo delle rivoluzioni moderne. La Weil, al contrario, resta dentro la semantica della creazione, ma la sottopone ad una dislocazione interna - un vero ribaltamento prospettico - che consegue esiti non meno radicali. Per lei non è possibile nessuna apologetica della nascita perché la nascita - ogni nascita - reca in sé una scheggia del male originariamente immanente nell'evento creativo: «La nascita ci pone nel peccato originale» (Q, 4°, 242), dal momento che è «una partecipazione al furto di Adamo» (Q, 4°, 241). E fin qui siamo in un quadro ancora sostanzialmente ortodosso dal punto di vista cristiano. Che però viene subito forzato da una differente diacronia rispetto a quella tradizionale che vede il peccato originale seguire la creazione. Il punto di rottura riguarda la diversa interpretazione della sua «originarietà». Essa non va intesa semplicemente nel senso che quel primo peccato ha preceduto tutti gli altri, ma in quello, più assoluto, che esso «non ha nulla prima di sé». E non ha nulla prima di sé per la semplice ragione che termini come «prima» o «dopo» si riferiscono ad una dimensione temporale che gli è esterna: «Tutte le difficoltà (insormontabili) concernenti la storia del peccato originale derivano dal fatto che ci si rappresenta questa storia come se si svolgesse nel tempo. Mentre essa esprime dei rapporti di causalità, o meglio ciò che nel soprannaturale corrisponde analogicamente ai rapporti di causalità» (Q, 2°, 263). Ciò

vuol dire che il peccato ha avuto sì un soggetto - Adamo - cui è addebitabile in termini causali. Ma appunto causali, e non temporali: «Adamo prima del peccato non è concepibile; si può concepire solo un'anteriorità causale, non temporale, tra la sua creazione, il suo peccato e la sua punizione» (Q, 2°, 207).

La specificazione è dotata di particolare rilievo perché anticipa la crisi ad un momento tanto iniziale da farla di fatto coincidere con l'Origine. Così come il tempo non comprende il peccato, ma scaturisce da esso, la contraddizione non è la conseguenza del comportamento della creatura, ma, almeno in un certo senso, la sua causa. Essa è già pienamente operante nell'atto della creazione. E' la creazione medesima dal punto di vista di Dio: «la creazione stessa è contraddizione. E' contraddittorio che Dio, che è infinito, che è tutto, a cui non manca nulla, faccia qualcosa che è fuori di lui, che non è lui, pur procedendo da lui» (Q, 3°, 42). Si badi: qua non è in questione la distinzione agostiniana tra *principium* e *initium*, tra creazione del mondo e creazione dell'uomo, sottolineata dalla Arendt. E neanche l'epifania temporale che per lei si rinnova ad ogni nascita - «E' nato, inizio», *Timeo*, 28b, eccetera), questo indica un livello, non il tempo, perché il tempo viene 'dopo' la creazione» (Q, 3°, 26). Ma la relazione, irriducibilmente antinomica, tra Creatore e creazione: «Dio e la creazione sono uno, Dio e la creazione sono infinitamente distanti» (Q, 3°, 68). Solo in un caso questa distanza si riduce. Ed è quando «Dio, prima di creare il mondo, crea se stesso» (Q, 3°, 24). Ma già qui la differenza tra Inizio e Iniziante determina una fenditura che rompe il racconto canonico della creazione esponendolo a una serie di contraccolpi che ne dissolvono ogni autoconsistenza: da quel momento ogni altra creazione - la creazione non si esaurisce una volta per tutte, ma è perpetua - non soltanto non arricchisce il Creatore, ma lo riduce: «Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo» (A.D., 109). Più che espansione o emanazione, la creazione è una contrazione che il Creatore patisce per far posto all'altro da sé. Da qui la perfetta coincidenza con la Passione attraverso l'Incarnazione: «Dio si è svuotato. Queste parole racchiudono a un tempo la Creazione e l'Incarnazione con la Passione» (Q, 4°, 149). La contemporaneità dei tre eventi implica che lo svuotamento riguarda ciascuno singolarmente e la logica complessiva del loro insieme. Ognuno di essi costituisce il contrappunto antinomico dell'altro. Il suo passato eternamente presente che preme dentro di quello fino a sfondarne ogni compattezza interna: così come il Verbo è incarnato «prima dell'incarnazione propriamente detta» (Q, 2°, 201), «la creazione è già una passione. L'Agnello crocifisso sin dall'origine (*Apocalisse*, 13°, 8)» (Q, 3°, 35).

La contraddizione investe il rapporto tra le tre Persone della Trinità divina. Ciascuna di esse insieme lega e separa le altre due in una dialettica fatta di unità e lacerazione: «Lo Spirito, il legame tra il Padre e il Figlio, ne è anche la dissociazione, colui che ha operato l'Incarnazione. Esso è relazione e rottura e unità di relazione e rottura» (Q, 3°, 278). La creazione accentua smisuratamente il momento della scissione: non solo tra Padre e Figlio, ma - è la medesima cosa guardata da un diverso angolo di visuale - nella stessa Persona del Padre, dolorosamente scissa tra gli attributi divini della potenza e dell'amore (Q, 3°, 250). Per creare l'altro da sé, Dio deve strapparsi a se stesso, sopportare la lacerante tensione tra due impulsi reciprocamente contrapposti. Se prevalesse la potenza, egli distruggerebbe il mondo per ricostituire la propria infinità. Ma la prevalenza dell'amore lo espone alla più terribile delle rinunce: quella di inserire un cuneo di vuoto tra sé e se stesso attraverso il sacrificio del Figlio¹. Lo strazio che ne deriva è inestinguibile - se non attraverso un contromovimento, da parte della creatura, che la porti a riunificarsi al Creatore disfacendone l'opera di creazione. Si tratta, come è noto, di quel duplice movimento di autodissoluzione - prima da parte di Dio, poi dell'uomo - che la Weil definisce attraverso il concetto, costitutivamente aporetico, di «decreazione»: una presenza che si propone nella modalità dell'assenza, un sì all'altro espresso dalla negazione di sé, un atto coincidente con il proprio ritiro. Da dove la Weil lo derivi - o comunque a quali tradizioni, passate e presenti, tale categoria possa essere assimilata - è stato sufficientemente indagato: anche aldilà dell'antica teoria cabalistica del *Tzimtzùm*, ripresa e rielaborata da Isaac Luria e Hayyim Vital, si è richiamato l'*Ent-Werden* di Eckhart, per non tornare indietro a Origene o, al contrario, spingersi in avanti fino a Hamann e Schelling. Più controversa resta, invece, la questione del «tasso di gnosticismo» presente in questa posizione. La difficoltà di fornire in merito una risposta convincente sta da un lato nella varietà di modelli di gnosi cui si fa di volta in volta riferimento, e dall'altro nella continua ibridazione che nel testo weiliano quella radice gnostica sperimenta in rapporto ad altri vettori di derivazione ora cristiana e ora platonica². Personalmente - anziché deprecare simile contaminazione - trovo più fruttuoso mettere in risalto il margine di originalità e di autonomia che essa consente nei confronti di tutte e tre le tradizioni; il punto in cui ciascuna delle prospettive interrompe e «buca» la coerenza delle altre due con un innesto inassimilabile: ad esempio quando la creazione viene improvvisamente interpretata come «il passaggio dal tre alla pluralità» del *Parmenide* platonico, a sua volta riletto in termini neoplatonici (Q, 2°, 330; confer anche *ibid.*, 276).

Per quanto riguarda il referente gnostico, ad esempio, mi pare evidente che, rispetto alla sua formulazione più consueta, manca non solamente ogni ipotesi autorenditiva dell'uomo, ma anche un livello di sapere iniziatico ed elitario che ne consenta l'elaborazione teorica. Ma la questione di fondo che allontana in maniera ancora più sensibile la Weil dall'archetipo gnostico comunque declinato sta nel fatto che tale «salvezza» non è neanche ricercata; e anzi da lei addirittura condannata come fuga, a un tempo nefasta e impossibile, dalla nostra condizione irrisolubilmente contraddittoria di esseri finiti. L'attenzione va concentrata esattamente su tale contraddizione, perché è proprio essa l'elemento di eccedenza rispetto al paradigma gnostico, anche come la Weil stessa sembra ricavarlo dal frammento di Anassimandro, più volte citato, sull'«ingiustizia delle cose» e l'«espiazione» che logicamente ne deriva (12 B1): a differenza di ogni forma di gnosi, insomma, per la Weil non si può dire che il finito costituisca in sé il male. E ciò sia in relazione all'universo naturale, definito non solo «irrefutabilmente bello, ma [...] anche [...] fonte inesauribile di bellezza» (Q, 3°, 217); sia in relazione all'atto creativo guardato dal punto di vista del suo Autore. Vero è che «ciò che è creazione dal punto di vista di Dio è peccato dal punto di vista della creatura» (Q, 4°, 240). Ma - è il punto decisivo - di una creatura che non si autoriconosca tale, che ambisca a trascendere il proprio statuto ontologico di essere finito, vale dire di non-soggetto-di-creazione. Questo passaggio può forse fornire una risposta a una domanda che la Weil lascia volutamente inevasa, ma che assume decisamente una tonalità antignostica: «Perché la creazione è un bene, pur essendo inseparabilmente legata al male? Perché è un bene che io esista, e non Dio soltanto? Che Dio si ami attraverso il mio miserabile intermediario? Non posso capirlo». (Q, 2°, 95). Che anche qua si tratti di un originale, e a sua volta antinomico, innesto di «platonismo cristiano» è provato anche da un altro passo, che richiama esplicitamente il *Timeo* (34b segg.), in cui la creazione è descritta come «il bene fatto a pezzi, e disperso attraverso il male» (Q, 3°, 86). Quello che conta è comunque una inedita complicazione della sinonimia gnostica finito-male. Il male è soltanto una modalità specifica di essere del finito. E precisamente quella modalità che lo sottrae al suo «niente» per farlo essere ciò che non è - appunto «essere»: «La creatura è mente e si crede tutto. Essa deve credersi niente per essere tutto» (Q, 2°, 153).

Da questo punto di vista si potrebbe concludere che la creatura non può essere un male «reale» dal momento che non esiste altrimenti che come ritiro di Dio. Essa - come tutto ciò che esiste, come il mondo, lo spazio, il tempo - non è che la differenza interposta tra Dio e Dio, il

suo prendere distanza da se stesso. In quanto tale - cioè parte assente di Dio - non può essere vero male. Anche se ne contiene la possibilità - «Dio creando ha creato la possibilità del peccato» (Q, 2°, 96). La *possibilità*, dunque - che per essere resa attuale ha bisogno di un intervento aggiuntivo da parte dell'uomo: vale a dire la presunzione di soggettività, il riempimento del vuoto, l'infinitizzazione del finito. L'unico peccato dell'uomo è in ultima analisi questo - la *pleonexia* (Colossesi, 3°, 5). La cancellazione del suo niente in un qualcosa che aspira a farsi tutto; senza rendersi conto che proprio Colui che è già tutto si è fatto, a nostro vantaggio, Ni-ente: «Non siamo altro che creature. E accettare di non essere altro che questo è come accettare di essere niente. L'essere che Dio ci ha dato è a nostra insaputa un non-essere. Se desideriamo il non-essere, l'abbiamo. Dobbiamo solo rendercene conto [...]. Per insegnarci che siamo non-essere, Dio si è fatto non-essere» (Q, 4°, 248). Il peccato originale - la volontà autocreata - non è l'imitazione di Dio: che dovrebbe portare piuttosto all'autoriduzione. Ma una cattiva imitazione che ci porta a mimare, di Dio, l'attributo della potenza anziché quello dell'amore, l'essere, anziché il non-essere. Come in una sinistra illusione ottica, quanto più ci sembra di avvicinarci a Dio, tanto più ne veniamo allontanati, quanto più cerchiamo di occuparlo, tanto più il nostro posto resta vuoto.

8. FORZE

L'*Iliade* ne costituisce l'esempio più perfetto appunto perché in esso quel vuoto si percepisce in tutta la sua risonanza carica di significato. La definizione weiliana del poema come «rappresentazione dell'assenza di Dio» (Q, 3°, 74), come «misera dell'uomo senza Dio» (Q, 3°, 153), non va interpretata solo nel senso di una mancanza. Ma anche in quello delle potenze che la riempiono e la abitano, del pieno che s'installa superbamente nell'assenza di Dio. O meglio, che è quell'assenza stessa nella sua espressione terribilmente «positiva». Il contenuto dell'Abbandono: «La Creazione è abbandono. Creando ciò che è altro da Lui, Dio l'ha necessariamente abbandonato» (Q, 4°, 124). E' in tale abbandono che cresce e si esercita il dominio della forza. L'*Iliade* non fa altro che dare la più compiuta - e cioè trasparente - espressione a questo dominio ¹. E' un'opera d'arte perché non fa velo alla sua realtà. E opera eterna perché eterna - mai iniziata, mai finita - è la realtà che vi si rappresenta. La Weil lo aveva «scoperto» anche prima di mettere mano al suo grande saggio omerico, steso tra il '38 e il '39 (ma che per lo scoppio della guerra e le esitazioni di Jean Paulhan poté vedere la luce solo a cavallo tra il '40 e il '41)², se già nella lettera a Bernanos ne enunciava il principio direttivo: «Quando si sa che è possibile uccidere senza rischiare né castigo né biasimo, si uccide» (L.B., 75). E d'altra parte, il rapporto, biografico e concettuale, del saggio sull'*Iliade* con la guerra di Spagna è consapevolmente esplicitato fin dai primi *Quaderni*³.

Ma il testo che sembra preludere più da vicino all'*essai* è probabilmente il frammento del '39 intitolato *Réflexions sur la barbarie*: «Non credo ci si possa formare delle idee chiare sui rapporti umani fin quando non si sarà posto al centro la nozione di forza così come quella di rapporto è al centro delle matematiche» (E.H.P., 223). In esso l'ideologia del progresso è revocata in causa non meno di quella, complementare, della decadenza, a favore di una valutazione della forza come una costante universale, vale a dire invariabile se non nella misura, della natura umana. E' la stessa formulazione che torna nello scritto sull'*Iliade*: «Chi aveva sognato che la forza, grazie al progresso, appartenesse ormai al passato, ha voluto vedere in questo poema un documento; chi sa discernere la forza, oggi come un tempo, al centro di ogni storia umana, vi trova il più bello, il più puro degli specchi» (I, 11). La guerra non è la ferita destinata a cicatrizzarsi nella

«regolarità» della politica, ma il suo sottofondo ineliminabile. E' per questo che «la realtà della guerra è la realtà più preziosa da conoscere, perché la guerra è l'irrealtà stessa» (P.S.O., 75) - il proprio sogno che si impone agli altri di sognare, come teorizza Renaud in *Venezia salva* (V.S., 53). Ma una «irrealtà» che governa *realmente* i rapporti tra gli uomini anche in tempo di pretesa pace, dal momento che «la pace, quella sociale come quella internazionale, sono due guerre uguali e di senso contrario» (Q, 3°, 181). Non a caso il tema della guerra percorre tutti i saggi weiliani di quegli anni, compresi quelli di politica interna: tanto che si può dire che non solo il politico, ma anche l'economico e il sociale siano interpretati dalla Weil attraverso le lenti della guerra. «Dopo il '14 - scrive a Schumann - la guerra non ha mai lasciato il mio pensiero» (E.L., 203). E d'altra parte sono trasparenti i riferimenti che collegano in un'unica trama, categoriale e simbolica, la guerra di Troia e quella che attraversa tutta la prima metà del nostro secolo in maniera pressoché ininterrotta: «così Agamennone che immola sua figlia rivive nei capitalisti che, per conservare i propri privilegi, accettano a cuor leggero guerre che possono rapire loro i propri figli» (R, 52-3).

Già da questi rimandi «contemporanei» salta agli occhi la differenza dall'interpretazione arendtiana. L'*Iliade* non apre la storia politica dell'Occidente dall'esterno - attraverso il prosciugamento o l'addomesticamento del proprio potenziale di violenza - ma ne fa pienamente parte proprio in ragione di esso. Non si tratta semplicemente di un inasprimento realistico di ciò che la Arendt tende a «estetizzare» in termini di «agone» - la guerra *appare* un gioco solo finché non affonda nella carne di chi «gioca» e la fa sanguinare, osserva in proposito la Weil. Ma di un vero e proprio capovolgimento di tutti i rapporti prospettici. Mentre la Arendt - si potrebbe dire - legge il presente alla luce del passato, la Weil legge il passato all'ombra del presente. La guerra non è guardata dal punto di vista della Grecia che nasce, ma da quello di Troia che muore: come è provato dal fatto che la sua «storia» non è continuata dagli storici, secondo la fiduciosa genealogia arendtiana, ma dai tragici. Al centro del poema c'è la distruzione di una città, non la fondazione di un'altra. E comunque la fondazione - di ogni città, della politica in quanto tale - resta strettamente vincolata a quella distruzione. Ne porta dentro il marchio di ferro e di fuoco ed è illuminata dalla sua luce sinistra. Il *polemos* penetra profondamente dentro le mura della città interrompendone qualsiasi transito con il Bene, la Pace, la Giustizia - anche quando si tratti della più «bella» delle città, come quella Venezia salvata da un atto d'amore puro, ma tutt'altro che ignara, per bocca del suo stesso Segretario, «che mai città fu preservata dalla pietà

del nemico» (V.S., 66) e che, perciò, anch'essa «ha visibile cura di sterminare i suoi nemici» (V.S., 99). La politica, nel suo nocciolo duro, non è che guerra trasferita dentro la città, *polemos* tradotto in *stasis*. E' in questo senso, e solo in questo, che Troia sta all'inizio della nostra storia politica: perché è la prima di una serie infinita di città invase e distrutte dalla guerra.

Ma il rovesciamento del racconto della Arendt non si limita al quadro storico-antropologico. Esso investe anche le categorie filosofiche di fondo come quella di «natalità», adesso interrotta e drammatizzata dal suo inesorabile contrappunto di morte, in maniera più confacente non solo al poema omerico - da essa dominato, almeno a partire da quella di Patroclo - ma, più in generale, al punto di vista dei Greci; per i quali anche gli dèi immortali erano qualificati in negativo rispetto all'evento della morte: non-mortali, *a-thanatoi*, appunto. Per non dire di tutti gli eroi, a partire da Achille, da sempre *minunthadios*, «di breve vita» o *okumoros*, «votato a rapida morte» (*Iliade*, 1°, 417) come a un destino da cui anela distaccarsi (*Iliade*, 9°, 401 segg.), ma cui resta inchiodato *dalla e nella* circostanza della propria nascita. La questione può essere guardata dall'angolo di visuale del rapporto tra libertà e necessità. O soggetto e oggetto. A differenza che per la Arendt, qui non sono gli uomini a usare la forza, ma la forza a usare gli uomini e a renderli «cose», come ha visto tutta la grande tradizione interpretativa: da Snell, per il quale in Omero «le azioni dello spirito e dell'anima si sviluppano per effetto delle forze agenti dall'esterno, e l'uomo è soggetto a molteplici forze che gli s'impongono, che riescono a penetrarlo»⁴ - il che spiega gli infiniti vocaboli che il poeta usa per esprimere ciò che noi omologhiamo nel nome di «forza»: *menos*, forza che si sente nelle membra, *alche*, forza difensiva rispetto agli assalti nemici, *sthenos*, potenza del dominare, e così via; a Dodds, che vede in *ate* né «un operatore personificato», né una «rovina» oggettiva, ma piuttosto una follia dovuta a una forza demonica esterna⁵; a Dumézil, i cui eroi appaiono «consacrati alla Forza [...] vittime trionfanti della logica interna della Forza, che dimostra se stessa solo varcando dei limiti, anche i propri, anche quelli della sua ragione d'essere e che si rassicura proprio quando è forte, non solo davanti a un certo avversario, in una certa situazione, ma forte in sé, la più forte - superlativo pericoloso per un essere del secondo rango»⁶; a significare che nell'*Iliade*, propriamente parlando, non ci sono «soggetti» che non siano sempre «assoggettati» a potenze indomabili, come appare dalla prima parola del poema - *menis*, collera tenace e rancorosa che, più di Achille in cui si genera, ne è il vero protagonista «oggettivo». Ma chi più di ogni altro aveva insistito su questa «cosificazione» forzata dell'uomo era stato proprio il maestro della Weil, Alain in alcuni

Propos che non possono non averla influenzata:

«L'*Iliade* è una grande cosa; nessuna epopea gli è pari. Ma non si capisce affatto perché. Il fatto è che vi si trova il vero della guerra, che nessun poeta successivo ha contemplato direttamente. Che il massacro, le ferite, le sofferenze sono messe a nudo, è già molto; per non parlare di quell'atroce odore; perché si vedono spesso dei guerrieri che cercano uno spazio per deliberare che non sia sporco e appestato di cadaveri. I cani, gli uccelli da preda, le mosche, i vermi s'agitano su questi tristi resti [...]. Qui si distrugge e si è distrutti, e lo si sa. L'uomo diventa allora il più temibile degli elementi»⁷.

Non voglio adesso ripercorrere l'intera fenomenologia della forza contenuta nel saggio della Weil: le sue procedure e i suoi effetti, i suoi travestimenti e le sue esplosioni, la sua gradazione e i suoi poteri. Uccidere o poterlo fare. Trafiggere fulmineamente o penetrare lentamente. Incatenare, ipnotizzare, devastare. Fare letteralmente a pezzi la carne che sotto il suo urto trema, si apre, si abbandona; ma anche lo spirito⁸, che solo un'ideologia consolatoria ritiene in salvo da essa, come aveva osservato con accenti weiliani Albert Camus⁹. Quello che conta segnalare è il suo carattere onnipervasivo, il suo colpire indifferenziato, il suo possedere tutti; anche coloro che fanno mostra di possederla e che perciò hanno la sensazione inebriante di avanzare in un ambiente privo di resistenza: salvo poi sperimentare subito dopo la medesima condizione di *malheur* che essi stessi hanno inflitto ad altri, dal momento che «in realtà, l'uomo si limita a subire la forza e non la maneggia mai, qualunque sia la situazione. L'esercizio della forza è un'illusione. Nessuno la possiede» (Q, 3°, 198): né chi sperimenta il ferro dalla parte della punta - essendone per sempre contaminato né chi lo maneggia dalla parte dell'impugnatura. Né chi sta sotto, e giace, né chi sta sopra e infierisce, dal momento che «chi uccide, ucciderà [...] chi uccide sarà ucciso» (Q, 1°, 301). L'*Iliade* è tutto in questo moto pendolare tra momentanea vittoria e immancabile sconfitta implicita nella contraddizione costitutiva - già al centro del grande testo *Sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* - tra una volontà di potenza soggettivamente infinita e una forza oggettivamente limitata da quella di avversari altrettanto strenuamente protesi ad un'espansione senza confini (R, 49 segg.): ben diversamente dall'«agone» arendtiano, qui il limite non è che il punto di incontro - e di scontro - tra due illimiti, come la misura non è che l'argine di resistenza e di rimbalzo di un'onda smisurata. E a onda, sabbia, vento, incendio, sono paragonati uomini talmente schiavi di

hybris e di *bia* da non conoscere, non solo *dialogos*, ma neanche *kratos*, potere contenuto entro termini certi. E' in questo continuo delirio, in questo ininterrotto sconfinamento, in questa implacabile «ira», evocata in tutti i suoi «nomi» - *menis*, *cholos*, *thumos* - fin dal primo verso del poema, che si consuma il destino funesto di una guerra combattuta né per una donna né per una città, ma per un qualcosa che sfugge ad ogni logica e che tuttavia proprio per questo incatena con catene infrangibili, come la Weil aveva scritto in un testo intitolato proprio *Non ricominciamo la guerra di Troia*: «Un tempo Greci e Troiani si massacrarono tra loro per dieci anni a causa di Elena [...]. La sua persona era così evidentemente sproporzionata rispetto a quella gigantesca battaglia che agli occhi di tutti rappresentava solo il simbolo della vera posta in gioco; ma la vera posta in gioco nessuno la definiva né poteva essere definita perché non c'era» (N.R., 102). Allora come oggi, oggi come allora, in una ripetizione che sembra non avere fine precisamente perché non ha inizio - o ha inizio nel ritiro di ogni inizio e nel vuoto che esso provoca. Contro tutti gli ellenismi di maniera, tornano alla mente i versi del grande poeta russo dell'esilio e della distretta la cui tragica interrogazione del secolo si rifrange disperatamente nell'immagine di Troia coperta da una nuvola di frecce continuamente rinascenti dal proprio legno:

Dove sei, Troia cara? Dimora delle figlie di re?

Sarà saccheggiato, il nido alto d'Andromaca.

*Ed ecco mille frecce che cadono in una pioggia secca di legno Ed ecco
spuntare dal suolo il noce vivente di altre*

*frecce*¹⁰.

9. IN COMUNE

Questo vuoto, s'è detto, è il luogo di dispiegamento della forza: e, come tale, del conflitto inarrestabile che divide e contrappone gli uomini. Ma - è il punto di rotazione dell'analisi in una direzione inesplorata da Alain - che la forza si dispieghi in un vuoto originario è cosa diversa dal dire che essa sia l'origine dell'universo. Se così fosse - se l'inizio tornasse a coincidere con se stesso, sia pure dal lato della forza - ci sarebbe solo il suo pieno e non anche il vuoto entro cui esso si espande. Quel vuoto, in altri termini, è anche il segno di qualcosa che appunto manca perché si è ritirato e di cui, tuttavia, proprio l'assenza è la traccia più luminosa. La Weil si esprime intenzionalmente in maniera contraddittoria: l'anima sa «che l'assenza di Dio quaggiù è la stessa cosa della presenza segreta quaggiù del Dio che è nei cieli» (Q, 1°, 284). Se Dio fosse, nel mondo, solamente presente - e non anche assente - allora non sarebbe Dio, ma qualcosa che il mondo comprende al proprio interno. Quel che, invece, di Lui è qui presente è precisamente l'assenza. Ciò non significa neanche che Egli sia *semplicemente* assente: altrimenti sarebbe assente anche quell'assenza che è la modalità - negativa - attraverso cui si rende possibile la nostra esistenza come il dono contenuto nel suo Abbandono: «L'abbandono in cui Dio ci lascia è il suo modo proprio di accarezzarci. Il tempo, che è la nostra unica miseria, è il tocco stesso della sua mano. E' l'abdicazione mediante la quale ci fa esistere» (Q, 4°, 179).

Nell'assunzione di questa contraddizione sta la grandezza dell'*Iliade* e dell'intera cultura greca. Questa non percepisce mai la forza separatamente dall'assenza che essa riempie. Si tratta di uno spostamento d'accento impercettibile come un battito di ciglia, eppure decisivo perché segna il transito - ma meglio sarebbe dire: la compresenza dall'assoluto realismo politico al suo rovescio impolitico. Nessuno dei due lati del discorso va perduto o solamente indebolito: è proprio perché riconoscono l'integrale predominio della forza, che i Greci possono anche arrivare a disprezzarla. E' precisamente perché sanno che essa occupa interamente il quadro, che riescono a spingere il loro sguardo sulla sua cornice e sulle sue smagliature interne. E' soltanto perché ammettono con Tucidide che «per una necessità della

natura, ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone» (*Storie*, 5°, 105), che intravedono l'infinito niente che circonda, o perfora, quella necessità come il *suostesso* Impossibile. Quello che conta è la simultaneità di questo doppio sguardo. E anzi delle due prospettive sovrapposte che allo stesso sguardo si aprono. E' il medesimo rapporto che, nell'*Iliade*, passa tra Contesa e Armonia. L'armonia non è il contrario - ma l'altra faccia - della contesa: il ritmo stesso che la scandisce nei suoi movimenti altalenanti. Si potrebbe anche dire: essa è la relazione che stringe in un'unica trama i due Contendenti. Che li lega all'unità di una medesima battaglia. Che li tiene in rapporto: sia pure di lotta. Senza rapporto non ci sarebbe lotta; ma senza lotta non ci sarebbe rapporto. E' quanto la Weil sottolinea a partire dai frammenti di Filolao su limite e illimitato: l'uno implica necessariamente l'altro. E ciò non solo perché senza il limite non avremmo neanche la nozione di illimitato, ma perché la forzatura del limite - la *hybris* - è l'unico modo, per i mortali, di avvertire la sua presenza: appunto urtandovi contro. La Weil lo ripete in più occasioni: l'illimitato che oltrepassa il limite è, a sua volta, finito nel senso che batte da un lato contro un illimitato contrapposto - come appunto sperimentano sulla propria pelle tutti i protagonisti dell'*Iliade* - e dall'altro sulle pareti dell'ordine del mondo inteso come espressione visibile dell'infinito: «La natura riceve il limite imposto dal principio limitante, che è l'infinito. Il limite è il segno del dominio dell'infinito sull'indefinito. L'ordine eterno del mondo è fatto del limitante e dell'illimitato. Il limitante è l'uno. Il limite è rapporto (*logos*)» (Q, 3°, 102). Il rapporto, da questo punto di vista, è più forte delle forze che in esso si scontrano perché, limitando trascendentalmente l'illimitato, lo riporta al proprio limite: «Cogliere d'un sol colpo l'illimitato, perché l'illimitato è limitato da un rapporto che si coglie d'un sol colpo. Cogliere la stessa cosa come illimitata e limitata» (Q, 3°, 135).

Naturalmente questo sguardo complesso non è possibile a chi si trovi coinvolto direttamente nella contesa. Ma è precisamente la prospettiva assunta da Omero, quando squaderna il proprio angolo di visuale su uno scenario che comprende Achei e Troiani. Non solo: ma che è capace di «vedere» nell'attacco dei primi il ripiegamento dei secondi o nella disfatta dei secondi la vittoria dei primi senza perdere mai di vista il *luogo comune* entro cui l'intero movimento si svolge. Qui c'è qualcosa che va anche al di là della più volte richiamata «imparzialità» nei confronti dei due avversari; e che si avvicina piuttosto a un'impersonalità in cui quella che la Weil definisce «lettura» (Q, 4°, 403-415) perde il proprio soggetto, aderisce all'oggetto fino a scomparire in esso. A farsi «non lettura»: «si tratta di sradicare le

letture, di cambiarle, per giungere alla non-lettura» (Q, 2°, 267). Solo da questo punto - che non coincide con nessuna prospettiva particolare, e che è anzi assenza di prospettiva - l'autore dell'*Iliade* può inquadrarne la scena a partire dal cerchio invisibile che unisce coloro che si combattono. Questo cerchio è l'insieme in cui le cose umane si svolgono nel loro andamento contrastante, la coimplicazione che avvolge in un unico grembo il loro continuo confliggere. O, ancor meglio: quel confliggere stesso nei suoi elementi oggettivi, non riducibili alla necessaria soggettività delle parti in causa.

Attenzione: ciò non indebolisce in nessun modo l'asprezza del conflitto rappresentato. Ogni azione - come ogni controazione - è soggetta all'impulso incontrollato, perché inconsapevole dei propri limiti, della forza: e dunque foriera di danni irreparabili alle vittime su cui si scarica. A tale ferita non c'è rimedio. Ogni colpo è definitivo: non ripagabile da un colpo uguale e contrario. E tuttavia ciò non toglie che una corrispondenza misteriosa accosti, e quasi identifichi, nella lotta, le due parti. Non nonostante i dolori che essa di volta in volta produce. Ma proprio in ragione di essi. Non si tratta solo dell'«evocazione improvvisa, subito cancellata, di un altro mondo» (I, 12), di squarci «disseminati qua e là, momenti luminosi, momenti brevi e divini nei quali gli uomini hanno un'anima» (I, 34), di un fugace «rimpianto» per ciò che non è e avrebbe dovuto essere - la pace, come pure in qualche passo la Weil sembra intendere. Ma, al contrario, proprio *di ciò che è*: della notte più fitta, del dolore più insostenibile, della sventura più irreparabile. Della guerra in tutta la sua potenza mortifera. E' da questo destino estremo che sono avvinti gli eroi dell'*Iliade*. Non dalle pause della battaglia - e dalla vita che ne zampilla. Ma dalla identità di un dolore *comune*. Dalla comunità *del* dolore. Non si può prescindere dallo scontro che li divide: perché è proprio esso che, da un altro punto di vista, li unisce. Se tutti gli uomini sono divisi dalla forza, essi saranno allo stesso tempo uniti dalla sofferenza che da essa si genera: «Così la violenza stritola quelli che tocca. Essa finisce coll'apparire esteriore a colui che la esercita come a colui che la soffre; nasce allora l'idea di un destino sotto il quale carnefici e vittime sono del pari innocenti, vincitori e vinti sono fratelli nella stessa miseria» (I, 27). Non era altro il senso della lettera a Bernanos scritta dalla Weil, oltre la linea dello scontro, sui comuni cimiteri spagnoli «sotto la luna». Da questo punto di vista, più che il duello a lieto fine - «regolato», interrotto dalla Notte, ingentilito da reciproci doni - che oppone Ettore e Aiace, il riferimento va a quello, assolutamente «sregolato», micidiale, interrotto solo dal sangue, e neanche del tutto visto l'infierire del vincitore anche sul cadavere del vinto, tra Achille e Ettore: tuttavia, più ancora degli altri, uniti da uno

stesso destino di morte. Non a caso essa è loro annunciata da Patroclo a Ettore e da Teti ad Achille - con le stesse parole (che a torto sono modificate nella traduzione italiana della Calzecchi Onesti, a differenza di quella, che qui cito, di Giovanni Cerri, Rizzoli, Milano 1996): [...] «ma già ti è addosso la morte e il duro destino», (*Iliade*, 16°, 852-3; 24°, 131-2), quasi a sintetizzare nella fine speculare dei due protagonisti gl'innumeri passi che ritraggono Greci e Troiani uniti - e, si direbbe, avvinti - nella polvere:

[...] molti quel giorno, dei Teucri e degli Achei

pronti nella polvere rimasero stesi accanto (4°, 543-4).

Ma quando arrivarono a incontrarsi in un luogo,

urtarono gli scudi di cuoio, le lance e il furore degli uomini corazzati di bronzo;

e gli scudi di bronzo rigonfi

cozzarono insieme; gran fragore saliva,

si mescolavano gemiti e grida gioiose

d'uccisori e d'uccisi, scorreva sangue la terra (8°, 60-5).

Se la battaglia «urta» e fa «incontrare», solo il sangue unisce e fonde in una «comunità» che un filosofo singolarmente affine alla Weil ha chiamato «del fronte»¹. Chi altri uccide Achille, uccidendo il suo avversario, se non se stesso in una sovrapposizione inestricabile di omicidio e suicidio - come il pianto per il proprio padre mescolato a quello di Priamo per il figlio simbolicamente rappresenta nella scena che è la vera conclusione del poema? La morte di Ettore, procurata da Achille con una determinazione che oltrepassa di molto la semplice relazione d'inimicizia, oltrepassa anche - dall'altro lato - quella di analogia: essa è la *stessa* morte di Achille *nel* suo odiato nemico: «Uccidere è sempre uccidersi. Due modi uccidersi, suicidio (Achille) o distacco» (Q, 1°, 254); come anche, del resto, quella dell'altro suo doppio amato, Patroclo, che entrambe le provoca ed anticipa. E' questa comunanza tra nemici il luogo della poesia dell'*Iliade*. Esso non è più, come per la Arendt, il poema solare dell'eccellenza e della gloria immortale, del *kleos* e della *claritas* - «nessuna immortalità consolatrice, nessuna scialba aureola di gloria o di patria» (I, 12) - ma il canto notturno della mortalità, della finitezza, della miseria umana. La funzione del poeta non è quella di far «apparire» ciò che altrimenti sarebbe scomparso, né di illustrare la guerra attraverso il racconto delle sue gesta eroiche: ma, al contrario, di raffigurarla in tutta la sua

nuda violenza - e perciò anche nella sofferenza che da essa si leva. Non nel senso di contrapporle, ma in quello di mostrare che sono la stessa cosa guardata da visuali diverse. Il poeta deve limitarsi a costituire il tramite di passaggio dall'una all'altra: «In un poema come l'*Iliade*, c'è trasmutazione della violenza in sofferenza attraverso il poeta» (Q, 3°, 207). Egli non è che l'angolo di rifrazione ottica da cui i contrari - violenza e sofferenza, forza e giustizia, guerra e amore - pur restando tali, e anzi proprio per questo, si mostrano *anche* identici. Questo sapevano i Greci quando obbedivano alla legge divina della Contesa. E questo intende la Weil quando immagina che la guerra di Troia sia stata da loro cantata nel momento in cui sperimentavano a loro volta la stessa sconfitta che avevano inflitto ai Troiani; dunque insieme da vincitori e da vinti:

10. IMPERIUM

E' precisamente per questa capacità di sdoppiamento - di essere sé e il proprio opposto - che l'esperienza dei Greci è irripetibile. Irripetibile, innanzitutto, da parte dei Romani; che anzi, insieme agli Ebrei, ne costituiscono la più radicale negazione proprio per i caratteri rivendicati dalla Arendt a loro gloria: a partire dallo *jus* che alla Weil appare nulla di più che autolegittimazione della forza, alla *traditio* edificata sullo sradicamento violento di tutte le altre culture, fino alla *religio*, ora intesa come glorificazione teologico-politica dello Stato romano e perciò stesso giudicata peggiore del conclamato ateismo. Sarebbe possibile, da questo punto di vista, mostrare come la Weil rovesci di centoottanta gradi tutte le affermazioni della Arendt, non negandole, ma piuttosto mettendo a nudo il doppio fondo di violenza e di inganno delle espressioni latine su cui esse poggiano: è così per il principio dell'*auctoritas-augmentum* sulla propria radice, ricondotto alla logica implacabile di un imperialismo tendenzialmente sconfinato; e ancora di più per il virgiliano «*parcere subiectis et debellare superbos*» (*Aen.*, 6°, 853) riletto dalla Weil come negazione di ogni diritto al nemico vinto che non si sia umiliato. Per non parlare del terrificante progetto di «*totum sub leges mittere orbem*» basato sulla tendenziale identificazione di *Urbs* e *Orbis* e perciò stesso di legge e dominio: i nipoti di Enea «vedranno il mondo sottomesso ai loro piedi (*omnia sub pedibus*), i paesi tutti che il Sole guarda nella sua eterna corsa dall'uno all'altro Oceano» (*Aen.*, 7°, 99-101).

Il contrasto con la lettura della Arendt non potrebbe essere più netto: se per quest'ultima Roma - nonostante le ombre coincidenti con un senso sproporzionato della propria superiorità - «compie» la Grecia saldando lo scarto tra la «prima» e la «seconda» origine, tra il *polemos* iniziale e la *polis* che da esso «dialetticamente» si genera; se la vittoria di Enea su Turno - il secondo incendio - vale a regolare i conti, a pareggiare, e così giustificare, le fiamme del primo, per la Weil ciò è escluso in linea di principio dal momento che nessun fuoco può spegnerne un altro - ma solo duplicarlo e diffonderlo ulteriormente - nessuna violenza può dare giustizia e pace a un'altra violenza. Anche perché non esiste un primo incendio cui si possa risalire per iniziare il conteggio: ogni incendio è *sempre* secondo, a partire da quello di Troia, già nel poema omerico rappresentato nelle stesse parole di Achille come successivo ad un altro precedente: «Andammo a Tebe, la

sacra città di Eezione; e la bruciammo, portammo via tutto» (*Iliade*, 1°, 366-7). Il fuoco arde da sempre, trasportato dalla stessa violenza. Cartagine - dopo Troia, prima di Numanzia o di Tolosa - è il simbolo stesso di questa inarrestabile catena. Essa rappresenta per i romani una colpa ancora maggiore di quella, greca, di Troia appunto perché, a differenza di questa - mai negata o rimossa dai Greci - è stata presentata dai suoi autori come necessaria e giusta. E' vero che anche per la Arendt Cartagine costituisce una macchia nel comportamento dei Romani (P, 90 segg.), ma ciò che a lei appare un errore e un limite diventa, nella interpretazione weiliana, l'essenza medesima, la terribile verità, della romanità secondo quel detto di Tacito (*Agricola*, 30; confer anche P, 95) per il quale la famosa *pax romana* non è altro dal deserto che quel popolo si lasciava di volta in volta alle spalle. Non ciò che si oppone in linea di principio alla violenza totalitaria, ma il suo più peculiare preludio.

Naturalmente si potrebbe rilevare - come è stato più volte fatto¹ - il carattere parziale, pregiudiziale, fazioso, di questa ricostruzione, fondata peraltro su fonti lacunose e selezionate in vista delle tesi da dimostrare (Polibio, Diodoro, Appiano, ma anche Cesare). Eppure c'è qualcosa, in tale «eccesso» interpretativo, che colpisce perché non appartiene alla sola autrice; e non è neanche semplicemente riducibile a quell'*antirömische Affekt* - come si esprimeva criticamente Carl Schmitt² - che permea la tradizione romantica, tra Chateaubriand e Michelet, in cui pure il giudizio weiliano trova alimento. Si tratta di un elemento di connessione simbolica tra due fasi assolutamente distanti e incomparabili della storia del «politico» che torna con troppa intensità per essere solo un prodotto dello spirito del tempo. Per non contenere qualcosa di più di un parallelo storicamente impossibile. Di esso voglio dare tre riscontri, tanto più significativi quanto più relativi ad autori per altri versi del tutto esterni alla ispirazione weiliana. Il primo è il *Parmenide* di Heidegger, scritto tra il '42 e il '43, vale a dire negli stessi anni dei testi «antiromani» della Weil³. Ciò che in esso è sorprendentemente vicino a questi ultimi non è tanto il quadro di generale contrapposizione tra il mondo greco e quello romano a tutto svantaggio di quest'ultimo, già in fondo risalente alla filosofia della storia hegeliana, quanto le sue modalità di argomentazione: il nichilismo moderno - che troverà compimento nella volontà di potenza nietzscheana - affonda proprio nel passaggio, e nella radicale trasformazione, dell'idea di verità dall'*aletheia* greca alla *veritas* romana. Mentre, infatti, la prima esprime il movimento del portare all'apparenza, del mettere allo scoperto (*Unverborgenheit*), la seconda trova il proprio principio nel concetto di «comando» (*Befehl*) come dominio sull'altro da sé (*Herrschaft*); così come il *numen* romano

si differenzia dagli dei greci - è esattamente la tesi della Weil - perché, diversamente da questi ultimi, che possono solo additare, fare segno a una necessità più forte di loro, rappresenta l'essenza del volere dispotico, come già il Dio dell'Antico Testamento, anche da Heidegger accostato allo spirito di Roma.

Ma quel che ancora più conta - in rapporto alle posizioni weiliane⁴ e in contrasto con quelle arendtiane, cui per altri versi Heidegger è sicuramente più vicino - è che alla sfera violenta del dominio è accluso anche il diritto romano, quello *ius* il cui nesso intrinseco con *iubeo* trascina l'intera semantica della *iustitia* ben lontano dalla *dike* greca. Mentre questa allude alla misura sovrana che suddivide le cose secondo la loro giusta proporzione, lo *iustum* romano appartiene sempre a chi sta più in alto (*Obensein*) rispetto ad altri giudicati, per questo motivo, inferiori o, nel senso letterale dell'espressione, «guardati dall'alto in basso». E' questo il principio di un «vedere» che nell'*actio* romana di guerra è sempre congiunto al «vincere» secondo l'aureo motto cesareo del *veni, vidi, vici*. Ma se il combattimento è già predefinito dalla diversa postazione degli avversari, ciò implica che ad esso sia sempre associata, da parte dei romani, l'intenzione del *fallere*, del far cadere in trappola, della messa in scacco (*das Zu-Fall-bringen*) come frutto, più che di un attacco, di un tranello, di un inganno. Sentiamo adesso la Weil: «Al tempo stesso i Romani lodavano la propria buona fede con una convinzione contagiosa, e mettevano una cura estrema nel dare l'impressione di difendersi e non di attaccare, di rispettare i trattati e le convenzioni, salvo quando potevano colpire impunemente, e talvolta persino in quei casi» (S.G.T., 221). Ciò, evidentemente, ha a che fare tanto con la guerra che con una *pax* che non è altro dal suo rovescio complementare - e cioè con una continua modificazione delle frontiere che i romani indicavano con il termine *pango*, da cui appunto quella nozione di falsa *pax*:

«Non è nella guerra, ma nel *fallere* dello sconfinamento che prende alle spalle e della messa-al-servizio per il dominio che si mostra il proprio e 'grande' carattere dell'imperiale. Le lotte con cui Roma si è assicurata il proprio territorio e la sua espansione contro le città e le tribù italiche manifesta dappertutto il chiaro procedimento di sconfinamento e d'inglobamento attraverso trattati corrispondenti con altre tribù all'esterno. Nel romano *fallere*, far fallire prendendo alle spalle, risiede l'ingannare (*Täuschen*); il *falsum* è ciò che inganna senza darlo a vedere: 'il falso'»⁵.

Che Heidegger definisca quasi con gli stessi termini della Weil l'espansione di Roma come «fondazione della preminenza del falso» (diverso dal greco *pseudos*), e cioè come «l'essenza della non-verità in Occidente»⁶, è già di per sé sintomatico; ma è reso ancora più

relevante dall'esito di tale processo che, con straordinaria simmetria interpretativa, anch'egli colloca nel cattolicesimo romano e, ancora più specificamente, nell'Inquisizione spagnola.

Il secondo riscontro è costituito dal personaggio di Augusto nella *Morte di Virgilio* di Hermann Broch. Nel drammatico scontro che lo oppone al poeta morente, egli non soltanto teorizza quell'idolatria dello Stato che la Weil individua come la più nefasta eredità di Roma, «la più grande e la più maledetta di tutte le città»⁷; ma ne ripercorre tutti gli elementi portanti: lo Stato realizza la libertà dei soggetti «permettendo all'uomo di partecipare alla sua forza»⁸. In questo senso esso può dire di appartenere all'intero popolo romano: Stato *del* popolo. Ma può appartenergli nella misura in cui ciascun cittadino si annulli in quanto tale per considerarsi a sua volta proprietà dello Stato: «Noi stessi facendo parte del popolo, siamo proprietà dello stato onnipotente, gli apparteniamo con tutto ciò che siamo e possediamo; e appartenendo allo stato, apparteniamo al popolo; perché come lo stato è la personificazione del popolo, così è dovere del popolo di impersonare lo stato»⁹. Qui si rende chiaro il cortocircuito teologico-politico che per la Weil porta il popolo più profondamente ateo a divinizzare quello stesso Stato che annienta, incorporandola nella propria immanenza, ogni alterità trascendente: «I Romani - è lei adesso che parla - non ebbero mai altra religione, almeno a partire dalle loro grandi vittorie, se non quella della loro stessa nazione in quanto padrona di un impero. Gli dei servivano solo a conservare e accrescere la loro grandezza» (S.G.T., 261). Come i sudditi, anche gli dei sono *dello* Stato nel senso preciso che ne costituiscono l'intrinseca fonte di legittimazione. La santificazione del suo potere sulla terra in cui anche il cielo è radicato come il tetto di una casa: se «terrestre è la realtà di Roma, terrestre la sua umanità»¹⁰, «il regno dello spirito è già presente: è lo stato, lo stato romano fino ai suoi più lontani confini, stato e spirito sono una cosa sola»¹¹. Per questo - prosegue Augusto alludendo al destino fondativo del *pius*, ma anche *victor*, *Aeneas* - «la pietà significa lo stato, servire lo stato, inserirsi nello stato; pio è colui che serve lo stato romano con tutta la sua persona e con tutta la sua opera...»¹². Nulla più della conclusione della sua perorazione manifesta il presupposto sacrificale su cui essa si regge ancora una volta in singolare consonanza con l'identificazione weiliana della schiavitù «come l'istituzione fondamentale della società» (P.R., 245) romana: «[...] la prosperità dell'impero ha bisogno di schiavi, ed essi devono adattarsi a questa realtà, indipendentemente dai diritti che spettano agli oppressi e che essi potrebbero vantare [...] e se essi si ribellassero ancora una volta, se risorgesse uno Spartaco come loro guida, io dovrei agire al modo di Crasso e farli crocifiggere

a migliaia; io dovrei farlo sia per intimorire che per ricreare il popolo, affinché questo, sempre pronto alla crudeltà e alla paura, riconoscesse nel brivido della crudeltà e della paura la nullità del singolo individuo di fronte all'onnipotenza dello stato»¹³.

Che Broch-Virgilio opponga a questa «decisione» di Stato «l'indivisibilità» della Giustizia ¹⁴ è un ulteriore «rimando» weiliano cui qui posso solo accennare. Così come per il terzo autore, lontanissimo eppure singolarmente vicino alla Weil, non solo nel giudizio su Roma - parlo di Canetti:

«La storia dei romani è la più importante fra le ragioni del perpetuarsi delle guerre. Le loro guerre sono semplicemente divenute il precedente esemplare di quanto è seguito. Per le civiltà sono l'esempio degli imperi, per i barbari l'esempio del bottino. Poiché però in ciascuno di noi vi sono entrambe, civiltà e barbarie, la terra forse andrà in rovina grazie all'eredità dei romani. Che disgrazia che la città di Roma abbia continuato a vivere mentre il suo impero si è infranto! Che il papa l'abbia fatta proseguire! Che boriosi imperatori abbiano potuto impadronirsi delle sue vuote rovine e con esse del nome di Roma! Roma ha vinto il cristianesimo, in quanto esso è diventato la cristianità [...]. Così, ci sono voluti venti secoli cristiani per fornire all'antica idea romana una veste che ne coprisse la vergogna e una coscienza per i momenti di debolezza. Ora sta lì perfetta ed equipaggiata con tutte le forze dell'anima. Chi la distruggerà? E' indistruttibile? L'umanità è davvero riuscita a conquistarsi, con mille fatiche, proprio il suo naufragio»¹⁵. In questo passo - declinato in una tonalità espressiva certamente estranea all'inflessione della Weil - c'è un concentrato della sua condanna di Roma: dalla responsabilità delle guerre passate e presenti al carattere intimamente barbarico di una civiltà che è stata artificialmente contrapposta ai barbari; dalla contaminazione del cristianesimo a quella di tutta la modernità che si è voluta e si vuole romana. Ma non è solo questo accento antiromano ad accostare Canetti alla Weil. C'è innanzitutto la tensione antiidolatrice nei confronti del potere dovunque esso si manifesti o si celi - fosse pure in Dio, anzi soprattutto in lui: «la religione del potere [...] Proclamò: Dio è potere, e chiunque lo ha è il suo profeta»¹⁶. E la stessa diffidenza nei confronti di una storia sempre schierata «dalla parte dell'avvenimento *più forte*, cioè di quello realmente avvenuto»¹⁷, contro tutti coloro - singoli, città, civiltà - che ne sono stati sconfitti e di conseguenza cancellati. «Come possiamo rimpiangere - gli fa eco la Weil - la scomparsa di cose delle quali, per così dire, non si sa nulla? Non ne sappiamo nulla perché sono scomparse [...]. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono. Non sono» (P.R., 200).

Ma c'è anche qualcosa di più - almeno in un certo Canetti «kafkiano»¹⁸: c'è il riflesso rovesciato, la voce inespressa, il vuoto semantico della realtà in cui si esercita il dominio della forza. Del suo linguaggio, della sua storia, dei suoi dei. C'è l'*attenzione* rivolta a una declinazione «passiva» della potenza capace di scavarla fino a ritrovare le tracce nascoste del suo opposto: «Assaporare l'impotenza dopo il potere, fase per fase, con precise corrispondenze; ad ogni passato trionfo contrapporre la recente sconfitta; rafforzarsi nella propria debolezza; riguadagnare se stessi, quando si è così perduti»¹⁹.

11. TOPOLOGIE

Ma il rovesciamento della prospettiva arendtiana non si limita al giudizio su Roma perché investe con una simmetrica inversione anche il suo lato in ombra: vale a dire quel cristianesimo che la Arendt pone a monte della deriva moderna, e che invece per la Weil costituisce il suo argine interno e insieme il suo punto di contraddizione; il filo spirituale, precisamente, che ancora può consentire alla modernità di ritrovare la propria ispirazione originaria. Ciò non significa che i due orizzonti interpretativi siano contrapposti in maniera frontale. Essi s'incontrano, anzi, in un punto preciso costituito dal giudizio severo sul cristianesimo storico: cui la Weil paradossalmente addebita l'effetto di scristianizzazione che ha investito il nostro tempo. Ma - e qui le prospettive tornano a divaricarsi - esattamente per quei caratteri mondani, pubblici, di cui la Arendt lo considera deficitario. Mentre - al contrario di quanto ritiene quest'ultima - è proprio il suo versante spirituale a farne l'unica autentica «continuazione» della Grecia: è perciò che il «seguito» dell'*Iliade* non va ricercato più nell'*Eneide* - che anzi ne costituisce la «copia» degradata dall'intento apologetico del suo autore nei confronti di Augusto, secondo il giudizio, invero piuttosto ingeneroso, della Weil - ma nel Vangelo. Non nel poema del politico - appunto quello virgiliano - ma nel libro cristiano dell'impolitico.

Come è noto, questo rapporto tra tradizione cristiana e cultura greca costituisce una delle più complesse «croci» della letteratura weiliana. C'è chi ha insistito più sul versante dell'ellenizzazione del cristianesimo¹ e chi su quello della cristianizzazione della grecità - in ogni caso le due cose non si escludono nel senso che il problema di fondo resta quello del «platonismo cristiano», con tutte le contraddizioni storiche, filosofiche e dottrinali che esso comporta, anche in relazione al vettore gnostico che ne costituisce il collante ancora più manifestamente antinomico. Come conciliare religione mitica e religione rivelata? Eterna ripetizione dell'archetipo greco e radicale *novitas* dell'evento cristico? Mediazione platonica e sradicamento mistico? E come «contenere», tenere insieme, il lontano «Uno» del *Parmenide* con il Dio personale cristiano - per non parlare dell'idea aristotelica, che pure in alcuni passi si affaccia, del dio come

«pensiero di pensiero»? In realtà la Weil non intendeva affatto conciliarli, almeno nel senso che abitualmente si attribuisce a quest'espressione: come una sintesi derivata dall'indebolimento di entrambi gli opposti da mediare. La sua intenzione è, al contrario, quella di spingere la contraddizione tra *inconciliabili* al punto di rafforzarli proprio attraverso la reciproca frizione concettuale e simbolica². E' questa acutissima tensione differenziale che distacca profondamente il suo universalismo religioso dai tanti modelli di *praeparatio* evangelica, di rivelazione «progressiva», che si succedono nella tradizione filosofica dalla patristica neoplatonica allo Schelling della *Philosophie der Offenbarung*. Ella stessa lo rivendica non soltanto quando giudica la conversione da una religione all'altra pericolosa «quanto per uno scrittore cambiare lingua» (L.R., 35-6). Ma, più in generale, allorché pone la condizione per il reciproco ascolto tra le varie tradizioni religiose esattamente nella salvaguardia della loro radicale diversità: «Concepire l'identità delle diverse tradizioni, non accostandole in base a quel che esse hanno in comune; ma cogliendo l'essenza di ciò che ciascuna di esse ha di specifico. E' una sola e medesima essenza» (Q, 3°, 202). L'identità essenziale della verità sta proprio nella specificità differenziale con cui si manifesta. Non nel senso più ovvio che col tempo cambia il modo di vedere la stessa verità. Ma in quello, più enigmatico, che per una sorta di misteriosa corrispondenza per contrasto la verità di ogni religione è effettivamente l'unica vera a differenza di tutte le altre con le quali pure, da un altro punto di vista, coincide: «Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro [...]. La 'sintesi' delle religioni implica una qualità di attenzione inferiore» (Q, 2°, 152-3). Da qui la simmetria tra la gelosa custodia della propria fede e la sua apertura ai contenuti dissonanti presenti in tutte le altre. Dove, però, per «apertura» non deve affatto intendersi semplice tolleranza - e, tantomeno, annessione - bensì scissione, lacerazione, spaccatura. Ogni tradizione è interrotta, ferita, strappata alla stabilità pacifica delle proprie certezze e messa in conflitto con se stessa - liberata al conflitto che originariamente l'attraversa dall'incontro con l'altra. Quell'altra è propriamente il suo «altro» che essa contiene come ciò che a un tempo la conferma e la sconferma. Che ne conferma la verità precisamente contestandone la pretesa ortodossia. E' per questo che quando una religione - come appunto è accaduto al cristianesimo - si istituzionalizza in dogma conchiuso e poggia su una solida «pietra», inevitabilmente si perde o perverte. L'unico modo, allora, di ridarle vita è quello di decentrarla, di metterla in tensione con qualcosa di estraneo che pure, da un altro angolo del quadrante, segretamente le appartiene come la propria origine immemoriale. Questa è la Grecia

per il cristianesimo: la sua verità inconsapevole e insieme la sua contraddizione insuperabile. Ma anche il cristianesimo per la Grecia. Torna il confronto ed il contrasto con la Arendt: è il cristianesimo - non Roma - a rigenerare l'origine greca. Ma non - come intese fare la *traditio* romana - ripetendola, mimandola o raddoppiandola: al contrario, sottraendola alla sua stessa originarietà; incrociando quella origine con un'altra radice spirituale che *dal futuro* la «fonda» e la «spiega» nel suo significato più intimo: «Senza l'assillo della Passione, quella civiltà greca alla quale voi attingete tutti i vostri pensieri senza eccezione, non sarebbe mai nata» (I, 220). E' il «dopo», in questo caso, a generare il «prima» perché senza quel dopo anche il prima sarebbe stato privo della parte più significativa di se stesso: «E' meraviglioso, è inesprimibilmente inebriante pensare che fu l'amore e il desiderio del Cristo a far zampillare in Grecia l'invenzione della dimostrazione» (I, 238). Ormai tutti i piani cronologici sono stravolti in una topologia tutt'altro che lineare in cui l'origine è a un tempo anticipata e posticipata - e del resto «la cronologia non può avere un ruolo determinante in un rapporto tra Dio e l'uomo, un rapporto in cui uno dei termini è eterno [...]. Se si vuole trovare l'Eternità occorre disfarsi della superstizione della cronologia» (L.R., 19, 50): come il Cristianesimo nel suo «prima», così la Grecia è radicata nel suo «dopo». Ma anche in un «altro» prima da cui essa si è generata nell'assenza di ogni autoconsistenza originaria. Grecia è insieme ciò che la segue - il Cristianesimo - e ciò che la precede, come la sua antica madre orientale, a sua volta originandola in un ordine di successione sinottica completamente reversibile secondo cui in spazi diversi diventano simultanei tempi differenti e viceversa. Ciò che la inquieta e sommuove dal suo interno - la tradizione pitagorica e tutte le dottrine orfiche e misteriche che s'incrociano in Platone; ma anche dal suo esterno: «La tradizione greca e indù sono una sola e medesima cosa» (Q, 3°, 202). Questa Grecia è se stessa e il proprio altro: India Egitto, Fenicia, Sumeria. Ma anche quell'altro «nemico» - Troia - che essa prima ha distrutto e poi mai cessato di piangere come *la propria* colpa originaria: «Erodoto dice che i Pitagorici hanno ripreso dall'Egitto almeno una grande parte delle loro credenze. Un altro storico antico, Diodoro Siculo, credo, segnala analogie fra il pensiero pitagorico e il pensiero druidico, il quale, secondo Diogene Laerzio, era considerato da alcuni come una delle fonti della filosofia greca, e questo, sia detto per inciso, obbliga a considerare la religione druidica come di origine iberica, poiché la parte metafisica e religiosa della civiltà greca viene dai Pelasgi. Tra parentesi: Iberi, Pelasgi - vale a dire Egeo-Getesi - Troiani e affini, Fenici, Sumeri, Egiziani, sembrano aver formato, prima dei tempi storici, attorno al Mediterraneo, una civiltà omogenea imbevuta di una spiritualità soprannaturale e pura»

A prescindere dal grado di affidabilità di tali genealogie, il punto decisivo che sottrae questa immagine della Grecia a una consolidata linea filogreca che va da Hegel a Husserl - non estranea a un certo Heidegger - è quella rottura del nesso tra ellenismo e occidentalismo che neanche la Arendt è mai arrivata a contestare. E' vero che proprio Hegel aveva rilevato la «commistione» e «l'eterogeneità» che fin dall'origine unifica i Greci con gli altri popoli - Cari, Lidi, Frigi dell'Asia Minore: ma proprio per mettere maggiormente in risalto il «superamento di tale eterogeneità» che essi hanno ad un certo punto operato «attraverso lo spirito ad essi proprio»³; non diversamente da come per Husserl solo l'«europeizzazione» delle «umanità straniera» - compreso il «mero tipo antropologico empirico come la 'Cina' o l'India»⁴ - avrebbe potuto restituire all'Europa il suo primato messo già da quegli anni in crisi. E non era in funzione di una nuova autoappropriazione dell'umanità europea, e tedesca in particolare, che l'Heidegger dello stesso periodo invocava il ritorno alla Grecia? E' direttamente contro questo tipo di «universalismo particolaristico» greco-europeo che la Weil ne afferma la radice - e in un certo senso il destino - orientale secondo un'attitudine interpretativa che rimanda piuttosto ai nomi solitari di Hölderlin e Nietzsche: «L'Europa non ha forse altri modi d'evitare di essere decomposta dall'influenza americana che attraverso un contatto nuovo, vero, profondo, con l'Oriente» (Q.C., 373). Con il primo - a parte una singolare affinità spirituale e addirittura tematica, in relazione soprattutto alla tragedia greca - ella condivide la convinzione che «i greci ci sono indispensabili. Solo che precisamente nel nostro proprio, nel nazionale, noi non potremo imitarli, poiché [...] la cosa più difficile è il *libero uso* del proprio»⁵; poiché, come ogni popolo, e più di ogni altro, i Greci eccellono non in ciò che è proprio, ma in ciò che è loro estraneo - nello «straniero» che ne fonda e al contempo ne sfonda l'origine. Che la separa da se stessa secondo il principio eracleiteo per il quale «l'individualità [...] non è che un prodotto del supremo conflitto»⁶ e «l'illimitato diventar uno è purificato dall'illimitato scindersi»⁷. Che altro intendeva la Weil quando, riferendosi a quel simbolo spezzato della Croce che ella proietta e legge in tutta la cultura greca - da Prometeo incatenato, a Dioniso sbranato ad Antigone sotterrata - scriveva che «l'unione dei contraddittori è smembramento. L'unione dei contraddittori è per se stessa passione, è impossibile senza una estrema sofferenza» (Q, 3°, 43). Ecco la «chiave» del suo discorso volutamente contraddittorio. Lo stesso *metaxy* - ciò che unisce e compone - è massima divisione: «La funzione di mediazione implica, per se stessa, lo smembramento» (Q, 3°, 35).

E' il medesimo nodo che la lega aporeticamente a Nietzsche: visto che proprio nel senso di un originario «smembramento» - di uno smembramento della stessa origine - va intesa la sua Grecia tragica attraversata e costituita dal conflitto tra apollineo e dionisiaco⁸. Si sa che su questo punto specifico della interpretazione nietzscheana la Weil avanzava cospicue riserve - a ulteriore riprova di una più generale «allergia» nei confronti di un filosofo cui doveva sentirsi attratta da una (per lei) imbarazzante affinità⁹: «Nietzsche - scriveva al fratello André - si è completamente sbagliato su Dioniso, senza parlare dell'opposizione con Apollo che è pura fantasia poiché i Greci mescolavano ambedue nei miti e talvolta sembravano identificarli» (S.S., 192). Ma che voleva dire ciò - rivendicare l'inestricabilità delle due facce del Giano greco, la «dionisicità» di Apollo lungisaettante - se non estremizzare, confermandola nella sua logica intrinseca, l'interpretazione di colui per il quale «Dioniso parla la lingua di Apollo, ma Apollo alla fine parla la lingua di Dioniso»?¹⁰ E cioè che l'origine è inidentificabile perché porta iscritta dentro di sé la contestazione di ogni identità; che i greci sono *null'*altro dai «migliori eredi e discepoli dell'Asia»¹¹; così come l'Europa è una «civiltà greca cresciuta da elementi traci e fenici», la «penisoletta avanzata» dell'Asia rispetto a cui vorrebbe follemente rappresentare «il progresso degli uomini»?¹² Certo, il «tragico» weiliano è lontano da quello nietzscheano - anche perché, anziché contrapporsi al "logos" socratico, lo porta dentro come la propria forma deformata. E del resto la linea di discriminazione categoriale è appunto il platonismo, da Nietzsche consapevolmente «rovesciato» - ma appunto non ignorato, anzi ribadito "e contrario" - in assoluta immanenza. Ma proprio qui passa anche un rapporto sotterraneo che richiama quello con la Arendt: certo, per la Weil, l'apparenza non coincide, nietzscheanamente, con la verità - e neanche, propriamente, con la «realtà». E tuttavia anche per lei essa - l'apparenza, appunto - resta l'unica che ci sia umanamente concessa. Pure se proprio questa privazione della trascendenza, il suo «non» racchiuso nella assoluta immanenza, ne costituisce, come sappiamo, la più diretta testimonianza. E' esattamente la relazione - di identità e di rovesciamento - che passa tra realismo politico ed impolitico. Come per Nietzsche, anche per la Weil il nostro mondo non è altro che volontà di potenza - finché non si apra uno squarcio improvviso e devastante che ci porti fuori da esso. O - è la stessa cosa - che ad esso ci faccia aderire con un sì talmente incondizionato da trasformare quella stessa volontà in assoluto "amor fati"¹³: «Questo 'sì' senza condizioni che si pronuncia nel segreto dell'anima, che è soltanto silenzio, è interamente sottratto a ogni rischio di contatto con la forza. Null'altro nell'anima può esservi sottratto. Questo metodo è semplice. Non ce n'è un altro. E' l'"amor fati"» (I, 170-1).

12. NEL PUGNO DI AMORE

Questa consapevolezza - s'è detto - è il cuore poetico dell'*Iliade*. Esso, più che nei suoi versi, batte nei bianchi, nelle pause, nei silenzi che li scandiscono e li solcano dal loro stesso interno: come una «radura» che si apra improvvisamente, per poi subito richiudersi, nell'universo della forza. O, ancora meglio, che la forza contiene come il suo limite e il suo lato inconsapevole. Ciò vuol dire che da essa - contrariamente a quanto riteneva la Arendt - non si esce mai «realmente». Ma anche che tale «realtà» - che coincide con il nostro possibile - non è infinita nel senso che è essa stessa limitata dall'impossibile verso cui almeno un punto della nostra anima è attratto come da un vortice irresistibile. E' questo punto che consente di disprezzare quella forza di cui pure si deve riconoscere l'assoluta sovranità: «I Greci avevano orrore della forza e sapevano che tutto è forza, salvo un punto» (Q, 3°,151)¹. Il loro «miracolo» sta appunto nello sfuggire ai due atteggiamenti di gran lunga più consueti, che sono quelli di onorare la forza o, al contrario, e assai meno diffusamente, di disprezzarla solo perché non la si riconosce al centro della nostra vita. E' esattamente quanto i Greci *non* fanno: «Nell'aver riconosciuto la forza come cosa assolutamente sovrana in tutta la natura, compresa tutta la parte naturale dell'anima umana con tutti i pensieri e sentimenti che contiene, e a un tempo come cosa assolutamente disprezzabile, sta la grandezza della Grecia» (I, 165). Perché ciò sia possibile, per poter disprezzare la forza nel momento stesso in cui se ne ammette la coestensività con la nostra esistenza, è necessario distinguere rigorosamente tra i concetti di esistenza e di realtà: l'esistenza non esaurisce tutta la realtà, così come non tutto ciò che è reale esiste. O più precisamente: ciò che esiste è sdoppiato in due parti, dal nostro punto di vista assolutamente coincidenti, l'una delle quali è l'opposto dell'altra. E' quanto accade anche alla forza. Si legga con attenzione il seguente passo: «Su questa terra non c'è altra forza che la forza. Questo potrebbe essere un assioma. In quanto alla forza che non è di questa terra, il contatto con essa si paga solo a prezzo di un transito attraverso qualcosa che somiglia alla morte» (P.R., 199). La forza è l'unica forza perché è l'unica a riempire la terra. Ma fuori dalla terra c'è qualcos'altro che dall'esterno le si contrappone. Essa ha il suo stesso nome: «forza»; e, da un certo punto di vista, anche la stessa

energia. Ma una direzione perfettamente rovesciata: anziché andare dall'alto al basso, come quella di gravità, va dal basso in alto, come ciò che cresce. E' sempre forza, ma anche il suo opposto: una forza che non è una forza. Che è, più esattamente, una non-forza. Non un'entità che con essa non abbia nulla a che fare, e neanche il suo contrario. Ma il suo negativo: qualcosa in grado di oltrepassarla senza né annullarla né perdere il contatto con essa. Di estrofletterla semplicemente sul suo esterno: come la circonferenza con il cerchio che racchiude. Ebbene, cos'è questo qualcosa? Questa non-forza più forte della forza? Che la domina senza farsene dominare? Si tratta dell'Amore - nel suo rapporto di identità con la Giustizia: «La forza si erede infinita, mentre è solo ciò che in sé è senza limite e riceve il limite dal di fuori. Ciò che limita la forza non è sottomesso alla forza e non è neppure dotato di forza. Ed è la stessa cosa dell'Amore. Nella forza c'è un infinito, ma questo infinito è finito rispetto a un altro infinito» (Q, 3°, 152-3). Il testo di riferimento adoperato dalla Weil è qui soprattutto il *Simposio* di Platone, e precisamente il discorso del poeta tragico Agatone sull'amore, che l'autrice definisce «il centro di tutto il pensiero greco, il suo nocciolo, perfettamente puro e luminoso» che costituisce «l'ispirazione del poema dell'*Iliade*, ne illumina quasi ogni parte» (I, 165-6). Cosa è detto in esso? Semplicemente che «l'Amore non fa né subisce ingiustizia, sia fra gli dei che fra gli uomini. Poiché lui non soffre per forza, quando gli accade di soffrire; poiché la forza non tocca l'Amore. E quando agisce, non agisce di forza; perché ciascuno acconsente a obbedire in tutto all'Amore» (I, 165). Ciò vuol dire - prosegue Agatone - che «quanto al valore, Ares medesimo non potrebbe tener testa all'Amore. Perché non Ares tiene in pugno l'Amore, ma l'Amore di Afrodite tiene Ares, a quel che si dice. Colui che domina, colui che è il più valoroso di tutti, deve essere assolutamente valoroso» (I, 173). Come già si diceva, l'elemento che va sottolineato è l'intreccio di opposizione e affinità tra Ares ed Eros. Eros combatte Ares senza usare le sue armi - a prescindere dalla forza. Ma appunto lo *combatte*, e lo combatte *fortemente*. Con un *valore* non solo pari, ma superiore a quello di Ares. Che gli consente infine di *prenderlo in pugno*. Nonostante la sua ispirazione contraria, pure l'Amore lotta. Fa guerra. Anche se contro il dio della guerra. Si oppone alla guerra, ma con una pace che assomiglia in tutto alla guerra, salvo il fatto che non è una semplice guerra ma il suo contrario: guerra della guerra. *Alla* guerra. Perciò anch'egli deve essere guerriero. Anzi il più forte dei guerrieri. Tanto forte da poter combattere senza armi. Talmente guerriero da poterlo non essere²:

«L'Amore tiene in pugno Ares. Vale a dire che il valore guerriero (e anche tutte le forme analoghe di valore) ha bisogno di un amore che lo ispiri. Un amore basso ispira un coraggio basso, un amore

assolutamente puro ispira un valore assolutamente puro. Ma senza l'amore non c'è che virtù. L'Amore non esercita mai la forza, non ha la spada in mano, eppure è la fonte da cui attingono il loro valore quelli che tengono il gladio. Egli contiene in sé questa virtù nella sua forma eminente. Contiene in sé tutto ciò che nel valore è altra cosa dalla brutalità della forza armata. Non si può imitarlo, finché non si possegga più valore guerriero degli stessi guerrieri, e ciò senza essere guerrieri» (I, 173).

Sono testi che davvero autorizzano la lettura della Weil come di una pensatrice «guerriera»³. E ciò non solo perché - come si è visto - ella ha sempre considerato la guerra come «il principale motore della vita sociale» (I, 189); ma per qualcosa di più profondamente radicato nel suo pensiero - e, direi, nella sua vita - tanto da trasmettere loro il tono e lo stesso linguaggio di ininterrotta battaglia: anzitutto contro se stessa. Qualcosa che anche nella fase - poi drasticamente superata - di più acceso pacifismo le impediva di «rinunciare alla lotta, di cui Eraclito diceva che è la condizione della vita» (N.R., 118) perché ne manifesta il movimento interno: come del resto Amore, che è «autore dell'armonia più completa» perché e solo perché unisce «i contrari il più possibile contrari» (I, 183). O che le consentiva di affermare che «la guerra stessa, del resto, soprattutto qual era un tempo, tocca in maniera viva e acuta la nostra sensibilità per il bello» (A.D., 128). E d'altra parte la connessione - certo per contrasto, ma un contrasto che appunto lega con lacci indissolubili - tra guerra e amore, tra Ares ed Eros, è una costante di tutti i suoi *Quaderni*. Non solo in negativo, quando sono insieme considerati «le due fonti d'illusione e di menzogna tra gli uomini» (Q, 1°, 342). Non solo per quella forma di eros più bassa, sensuale, naturalmente accostata all'aggressività annientatrice della guerra. Ma anche per la più alta, dove le «combinazioni di guerra e amore» (Q, 1°, 162), «la parentela dell'amore e della guerra» (Q, 1°, 332), acquistano l'intensità della stretta cui tutta la prospettiva weiliana va incontro come al suo ineluttabile esito. E' allora che anche «l'immagine della pace» (Q, 1°, 287) viene cercata nella «guerra» come i suoni che imitano il silenzio - guerra *di* pace e pace *in* guerra. E' allora che tutta la sua semantica si carica di immagini e di metafore belliche, si concentra sulla punta della spada: «Affondare la punta dell'azione nel corso del tempo» (Q, 1°, 273). E d'altra parte proprio la spada - *dell'*«amore - giustifica l'interpretazione cristica dei santi guerrieri: Krishna e Arjuna, ma anche Giovanna d'Arco⁴ e Santa Caterina: «La ragione deve estrarre dal fodero la spada a due tagli: odio del vizio e amore della virtù» (Q, 2°, 192). Per cos'altro l'aveva portata Cristo? Matteo (10°, 34): «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada». E Paolo (*Ebrei*, 4°, 12): «La parola di Dio è una spada dal doppio taglio» (Q, 4°, 306). Perché

«quando l'impugnatura di una spada è tenuta da una mano pura, la punta purifica» (Q, 3°, 343).

E' questa spada che impugna l'eroe weiliano. Non a caso - secondo l'indicazione del *Cratilo* (398c) - il nome di «eroe» «indica la nascita dovuta all'amore» (Q, 3°, 395). Perché dell'amore porta dentro la ferita che non si rimargina, il desiderio che non si acquieta, il fuoco che divampa e purifica: «Io sono venuto a gettare (*baléin*) un fuoco sulla terra, e che voglio di più se l'incendio è già appiccato?» (Luca, 12°, 49). E' un ultimo contrappunto su cui misurare il rapporto *di* distanza che, mai come in questo caso, lo separa dall'eroe arendtiano. Egli non è colui che «gioca» coraggiosamente alla guerra, ma neanche colui che le sfugge. Che la «inganna» con pretesti di giusta causa o con false immagini di pace. Che si illude sul suo diritto o sulla sua fine. Sa che la terra è comunque il regno della forza. Ma che nella forza si può stare in modi diversi, che corrispondono alle diverse «stazioni», ai differenti gradini, dell'eroismo weiliano. Egli può limitarsi a «imitare» la purezza, alla sua «immagine» (Q, 3°, 195), cercando di stabilire un equilibrio tra forza esercitata e forza subita, tra lato attivo e lato passivo della forza. Contenere l'esercizio della propria forza, rinunciare ad una parte di essa, pure stando in posizione di vantaggio - è già un atto che ha qualcosa di sovranaturale: «Uccidere *il meno possibile*» (Q, 1°, 242), «fare il minimo male possibile, tutto considerato e tenuto conto delle necessità» (Q, 1°, 273). Ma può fare di più. Può - diversamente da Achille - conservare l'amore per la vita dell'altro, «desiderare che l'altro viva, sebbene la necessità vi si opponga» (Q, 1°, 243). O forse meglio: interpretare diversamente una necessità alla quale comunque non è possibile fuggire. Piegarsi ad essa senza mai rinunciare alla propria responsabilità. Aderire completamente al proprio *dharma*, fino ad amarlo: è il caso di Arjuna, o anche di Lawrence allorché segue la sua via verso la catastrofe senza abbandonare il posto che gli è stato assegnato. In questo modo - e solo in questo - è possibile accettare la necessità elevandosi al contempo sopra di essa. Liberarsene realizzandola in maniera «universale»: «La necessità è, rispetto all'individuo, ciò che vi è di più basso - costrizione, forza, una dura necessità» - la necessità universale libera da essa» (Q, 1°, 333). Si tratta, anche in questo caso, di mettere insieme gli opposti e di renderli reciprocamente fungibili: libertà e necessità. Necessità e decisione. Decidere *per* la propria necessità. *Farla* propria. Come? Sciogliendo il rapporto «occasionale» che lega la decisione all'attimo; o - è la stessa cosa - ripetendo quell'attimo eternamente, dilatandolo al punto da raggiungere l'eternità. Ciò è possibile solo «attendendo»: prima o poi arriverà il momento in cui la decisione si manifesterà nel suo versante di necessità. Basta fare

«attenzione fino al punto di non avere più scelta. Si conosce allora il proprio dharma» (Q, 2°, 120).

Ma non ci si illuda che ciò sia facile. O che il prezzo da pagare sia lieve: bisogna arrivare al punto di spezzarsi. Questo vuol dire decidere per la necessità: *decidersi*. Separare - al proprio interno, nel proprio corpo e nel proprio animo - la parte che vuole da quella che non vuole. E scegliere quest'ultima. Volere non volere. E' il concetto di «azione non agente». O di «desiderio senza oggetto». Ma anche di decreazione. Si tratta di tagliare l'anima letteralmente in due: una parte tende ai frutti dell'azione, un'altra no. La prima dice no a ridursi, a scomparire, a favore dell'altro. O dell'Altro. La seconda dice sì. A questa «decisione» suprema - dal proprio «io» - serviva quella spada di fuoco portata sulla terra dal Cristo: «La presenza di Dio taglia l'anima in due, il bene da una parte, il male dall'altra. E' una spada» (Q, 4°, 353). E' essa che l'eroe deve brandire nelle sue mani. E' questo il gladio - che non è *un* gladio - stretto nel pugno di Amore. Non la «pace» - ma la guerra a se stessi. L'assunzione del più duro *agon* dentro di sé⁵: perfetta *agonia*, perché non limitata a un momento, ma estesa alla totalità del tempo: «L'anima si divide in una parte illimitata e una parte limitante [...]. Una parte soffre al di sotto del tempo, e ogni frazione di tempo le sembra qualcosa di perpetuo. L'altra soffre al di sopra del tempo, e ciò che è perpetuo le sembra una cosa finita. L'anima è tagliata in due e tra le due parti si trova la totalità del tempo. Il tempo è la spada che taglia l'anima in due. (In un altro senso, l'Amore è questa spada)» (Q, 4°, 255-6). Nel senso che solamente in questo modo l'eroe può condurre in porto la propria missione. Esaurire il suo compito: esaurendosi con esso. Solo così *dalla* guerra può levarsi l'immagine della *vera* pace: la completa aderenza all'Oggetto. La pura percezione della Realtà. Amare la realtà vuol dire capire che la realtà - tutta la realtà, anche la pioggia e la grandine, anche il vento più freddo - è amore. Allora anche la guerra da cui proveniamo può essere assunta come l'*ultima* battaglia: «Credere che la realtà è amore, pur vedendola esattamente com'è. Amare ciò che è intollerabile. Abbracciare il ferro, incollare la propria carne contro la durezza e il freddo del metallo» (Q, 4°, 300).

13. L'ULTIMA BATTAGLIA

E tuttavia, ancora una volta, nella divaricazione più acuta tra i due tipi di eroe - quello arendtiano e quello weiliano - si profila un ultimo punto di tangenza. Per coglierlo è necessario partire proprio dalla distanza, così come emerge da un'aforisma di Nietzsche: «L'eroico consiste in ciò, che si fanno cose grandi (o, in maniera grande, *non* si fa qualcosa) senza sentirsi in gara *con* gli altri e *davanti* agli altri. L'eroe porta il deserto e la sacra invalicabile zona di frontiera sempre con sé, dovunque vada»¹. L'immagine del deserto - per ridurre il quale combatte l'eroe della Arendt - esprime qui un tratto profondo dell'eroismo weiliano. Il suo eroe è sempre solo: anche nei confronti di se stesso. Perciò egli non si oppone al deserto, ma lo porta dentro. Deserta è la sua anima - come quella del Cristo nel momento «cruciale» dell'Abbandono divino. Egli è per definizione l'abbandonato, l'umiliato, il disprezzato. Come lo Jaffier che ha appena salvato Venezia, egli è sempre considerato un «traditore», un «vile», un «criminale» da uccidere: «Si può lasciare in vita questo vile? Andiamo, che ne dite? lasciatemelo uccidere!» (V.S., 98-9). Da questo punto di vista ben si capisce cosa gli permetta «di compiere un atto eroico senza essere un eroe» (Q, 2°, 88). Come per il guerriero dell'amore, egli è eroe senza esserlo. Anzi, precisamente perché non lo è. Non lo è - è antieroe - almeno secondo quei caratteri che la tradizione epica, raccolta e intensificata dalla stessa Arendt, attribuisce a questa figura: come colui che si procura gloria agli occhi degli altri. Non è questa luce che l'Omero arendtiano riservava ai suoi eroi rendendoli immortali? Ebbene sono esattamente i due tratti - luce e immortalità - che appaiono radicalmente contraddetti nell'eroe weiliano. Ciò che lo caratterizza non è più la capacità di levarsi alla luce, ma, piuttosto, la consapevolezza di appartenere alla notte: come l'operaio in fabbrica colpito dalla sventura e schiacciato in una morsa, o come chiunque altro affronti la morte nel più totale anonimato. Non per niente l'eroe più puro non ha nome (P.R., 27-8). E' il «senza-nome» e il «senza-volto». Colui che ha perso ogni connotato: lo sconosciuto e l'irricognoscibile per il semplice motivo che è sottratto al cerchio di luce dell'apparenza. Ecco il tratto che più lo allontana dal mondo arendtiano: il suo eroismo non sta nell'apparire, ma precisamente nel suo contrario. Non attiene alla persona, ma all'impersonale: «*L'azione in cui la persona non appare*» (Q, 1°, 238). Attenzione: ciò non deriva

da una sottovalutazione della sfera dell'apparenza - che nella Weil conserva un rilievo di primo piano perché struttura la nostra lettura del mondo, e, di conseguenza, anche il nostro comportamento. Ma dalla sua valutazione - complessivamente negativa. Non è possibile, in questa sede, seguire l'intricato percorso ermeneutico della tematica dell'apparenza nell'itinerario weiliano: i mutamenti, le variazioni, gli sdoppiamenti che lo connotano dal primo saggio sulla percezione (P.E.P., 121-39) fino agli ultimi *Quaderni*. Resta il fatto che essa, pur nella variazione di registro che di volta in volta sperimenta, finisce per pencolare più sulla semantica della «parvenza» che su quella dell'«apparizione». L'apparenza, insomma, non coincide con la realtà. O almeno con il suo livello più profondo. Anche se, da un altro punto di vista - quello nostro - è perfettamente reale. Anzi la sola realtà che noi riusciamo ad afferrare: «Noi non abbiamo accesso che alle apparenze» (I, 197) - non usciamo mai del tutto dalla caverna. Anche se le sue ombre si possono vedere diversamente, a seconda che se ne abbia consapevolezza o meno. Averne consapevolezza non consiste nel porsi su un piano diverso da quello dell'apparire - non sarebbe possibile. Ma esattamente nel contrario: sapere che non possiamo uscire dalla sua sfera perché essa ci costituisce. Che noi stessi siamo *nell'apparenza* e *dell'apparenza* - non siamo altro da essa. Ma se siamo apparenza, ciò significa che al contempo *non* siamo. E che, dunque, l'unico modo per essere qualcosa - Tutto è quello di separarci dalla nostra apparenza. Di *scompare*: «Equilibrio dell'apparire e dell'essere; quando l'uno sale, l'altro discende. Apparire niente, imitazione di Dio, azione non agente; effetto dell'amore» (Q, 2°, 153). E' l'amore dell'eroe. La guerra a se stesso - alla propria apparenza reale o realtà apparente - che egli conduce a prezzo di una lacerazione dolorosa quanto quella di separarsi dalla propria pelle: «L'apparenza aderisce all'essere e solo il dolore può strapparli l'una dall'altro [...]. Chiunque ha l'essere non può avere l'apparenza, e la forza è al livello dell'apparenza. L'apparenza incatena l'essere» (Q, 2°, 155). Eroe è colui che ha una forza - diversa e maggiore di quella che appare. Che ha la forza di *non* apparire eroe: al suo posto, apparirà la Realtà non più velata dall'apparenza: «Causa il capovolgimento operato nelle cose umane dal peccato originale, c'è questa incompatibilità fra l'apparenza e la realtà, che obbliga il giusto perfetto ad apparire quaggiù sotto la forma di un criminale condannato. Se fossimo innocenti, l'apparenza sarebbe il colore stesso del reale, non un velo da lacerare» (I, 199). Ma non lo siamo. Dunque ciò è impossibile, se anche «il torto di Arjuna consiste nel volersi elevare nell'ambito della manifestazione esterna», anziché tendere «al meglio non rappresentato» (Q, 2°, 244-5). Forse solo Antigone ci è riuscita - ma a costo di seppellirsi letteralmente agli occhi dei mortali. E proprio per questo accostandosi al Reale, dal

momento che «il nascosto è più reale del manifesto» (Q, 2°, 327). Per farlo - si è detto - occorre un atto d'amore puro. Ma anche - allo stesso tempo - di puro pensiero. La Weil non perde mai di vista questa connessione tra *eros* e *noos* che si ricongiungono al livello più alto di lettura - cioè nella non-lettura, nella lettura impersonale: nello spinoziano *amor dei intellectualis*. La vera passione implica un'adesione al reale in sé che solo uno sforzo estremo di pensiero può conseguire; così come il pensare profondamente il reale non può portare che ad amarlo. Le due cose si succedono senza soluzione di continuità al punto di unificarsi in un unico pensiero di amore: «Per subordinarsi alla facoltà di amore, le altre facoltà devono trovarvi ciascuna il proprio bene; in particolare l'intelligenza, che è la più preziosa dopo l'amore. E le cose stanno effettivamente così. Quando l'intelligenza torna ad esercitarsi di nuovo, dopo aver fatto silenzio per consentire all'amore di invadere tutta l'anima, si trova a possedere più luce di prima» (L.R., 59-60). E' questa luce - circondata dall'ombra, come si è detto, invisibile a ciascun altro e in ultima analisi anche a colui che ne è colpito - che cerca l'eroe². Ogni suo atto d'amore passa per il pensiero dell'unica cosa che egli può davvero amare. Non a caso già a 17 anni la Weil aveva scritto che pensare è «un acte héroïque» (P.E.P., 313). Ora questa caratterizzazione «noetica» dell'eroismo weiliano è particolarmente rilevante perché ci conduce a ridosso di quell'ultimo «appuntamento a distanza» con il «pensiero» della Arendt cui si alludeva prima. Intendo dire con la specifica dimensione che nella sua ultima, e incompiuta, trilogia sulla *Vita della mente* questa assegna al fenomeno del pensare; peraltro in un contesto più generale di critica del volontarismo - la libertà è irrealizzabile a partire dalla volontà - che già di per sé l'avvicina all'ispirazione weiliana. Né è indifferente che il riferimento più prossimo della Arendt sia qui costituito da quello stesso Socrate che «guida» l'itinerario platonico della Weil - anche se la Arendt cerca in ogni modo di separare i due filosofi greci (V.M., 261). Ebbene, qual è il primo e più marcato carattere del pensiero per Socrate? La Arendt risponde con le parole di Senofonte (*Memorabilia*, 4°, iii, 14). La metafora - tutto il percorso arendtiano è intessuto di metafore³ - è quella del vento: «I venti in sé sono invisibili, tuttavia ciò che essi fanno è manifesto e in certo modo noi avvertiamo il loro avvicinarsi» (M, 268). L'attenzione va portata innanzitutto all'aspetto di violenza - «la tempesta del pensiero», dirà Heidegger⁴ -, di distruzione, di dislocazione di un'attività costitutivamente portata a rovesciare non soltanto i valori consueti, l'ordine tradizionale, le «regole accettate di condotta» (V.M., 287), ma anche i propri stessi presupposti: «il suo aspetto più pericoloso, dal punto di vista del senso comune è che ciò che nell'atto di pensare era pieno di significato si dissolve non appena si voglia applicarlo alla vita

di tutti i giorni» (V.M., 271). Qui l'elemento inquietante, sradicante - esso è senza radice, senza patria, senza luogo - del pensiero è direttamente rapportato all'altro suo carattere messo in luce dal Socrate senofonteo: la sua invisibilità. Il pensiero si manifesta invisibilmente, sottraendosi a ciò cui si rivolge normalmente il «senso comune». Questo qualcosa cui il pensiero strutturalmente si sottrae - rendendosi invisibile e interessandosi all'invisibile - è esattamente quella sfera dell'apparenza dalla quale anche l'eroe weiliano assume la più netta delle distanze. Certo, nella Arendt, come s'è ampiamente visto, quella sfera è assolutamente irrinunciabile per quanto riguarda l'ambito dell'agire politico. Ma il pensiero è tale appunto perché fa capo alla terra - senza spazio - dell'impolitico. Perciò esso richiama irresistibilmente il vuoto e l'assenza: un *non* senza compromessi con tutto ciò che appare proprio perché appare: «E siccome questo non-luogo non s'identifica in nessun modo con quel duplice non-luogo dal quale improvvisamente appariamo nascendo, nel quale quasi altrettanto improvvisamente scompariamo con la morte, esso non potrebbe forse concepirsi altrimenti che come il Vuoto» (V.M., 295). Su questo punto la Arendt non potrebbe essere più chiara. Ma il riferimento a Socrate carica quel «vuoto d'apparenza» di una qualità che lo assimila ancora più intrinsecamente alla semantica weiliana. Si tratta dell'attributo dell'amore, in questo caso presentato con accenti inconfondibilmente «platonici»: «Desiderando ciò che non ha, l'amore stabilisce una relazione con ciò che non è presente [..]. Poiché la ricerca del pensiero è una sorta di amore desiderante, gli oggetti del pensiero non possono essere se non cose degne d'amore: la bellezza, la saggezza, la giustizia, e via dicendo» (V.M., 273). Proprio il riferimento alla giustizia serve, del resto, a introdurre il successivo argomento della Arendt - vale a dire le due proposizioni affermative che più di ogni altra esprimono il particolare eroismo socratico: la prima dice che «patire un torto è meglio che commetterlo»⁵ e la seconda che la cosa più importante è di essere in armonia con se stessi (V.M. 275). Entrambe alludono non solo alla diversità tra ciò che è e ciò che appare, ma anche all'opzione socratica per il primo *contro* il secondo. Nonostante tutto, la giustizia - amore e pensiero, pensiero d'amore - richiede che si sacrifichi ciò che appare agli altri a ciò che è, anche se oscurato, sconosciuto, disprezzato: proprio come fa l'eroe weiliano. E come questo anch'esso affonda in una «dualità originaria», in una «scissione originaria» (V.M., 282) - rispetto a se stesso - a partire da cui solamente il pensiero può intraprendere la strada dell'autoidentificazione: «E questo io - l'io-sono-io fa l'esperienza della differenza nell'identità precisamente quando si rapporta non alle cose che appaiono, ma solamente a se stesso» (V.M., 282). Non sorprenderà, allora, se alla fine - in quell'ultima metafora cui la Arendt

sembra quasi affidare la propria eredità - l'eroe del pensiero, il pensiero eroico, acquisterà quegli stessi tratti «guerrieri» cui la Weil lo ha legato nel corso della sua intera opera. Egli è diventato appunto l'«Egli» della parabola kafkiana⁶. La scena è essa stessa «un campo di battaglia» dove le forze del passato si scontrano con quelle del futuro. Tra le une e le altre troviamo l'uomo che Kafka chiama «Egli» (V.M., 297). Tale «tra» è ovviamente il presente sul quale e per il quale Egli disperatamente combatte. Disperatamente perché è egli stesso l'oggetto e il motivo del contendere: se non ci fosse - o semplicemente non fosse lì - quelle forze si sarebbero annientate a vicenda e dunque la battaglia avrebbe avuto termine. Ma Egli è lì. E da lì non si muove, non desiste, eroicamente resistendo agli attacchi concentrici degli avversari. Finché - stanco di difendersi, impossibilitato a farlo senza cedere - individua il proprio *dharma*, ciò che *deve* fare. Decide il proprio destino. Ma non - ecco la «deviazione» dal racconto kafkiano - nella fuga fuori dalla linea dello scontro che gli assegnerebbe la «posizione di arbitro, spettatore e giudice fuori dal giuoco della vita» (V.M., 301). Nulla sarebbe più illusorio, esattamente come il «sogno» della metafisica occidentale di una regione senza tempo, di una eterna presenza e di una quiete perfetta. Questa via non è più percorribile. Non lo è mai stata. E allora? Non resta che tentarne un'altra più rischiosa, ma ancora miracolosamente aperta: quella, rimanendo nella dimensione del tempo, di spostarla lungo la diagonale risultante dal parallelogramma formato dalle due forze in conflitto, originata nel punto di coincidenza, e di scontro, tra passato e futuro. E' quello che faceva lo Zarathustra nietzscheano alla «porta carraia»⁷ quando - giusta la lettura di Heidegger⁸ - dilatava l'*Augenblick*, l'Attimo, fino a farlo coincidere con l'Eterno. Allora tutto cambia. Dal conflitto Egli non è costretto più a scappare perché coincide in ultima analisi con esso. Perché quel conflitto è la sua origine e il suo destino, tanto che solo in esso - in quel combattimento - Egli può finalmente «stare». Trovare riposo e tregua: l'«immobilità» *del* movimento o «la quiete dell'occhio del ciclone che, anche se completamente diverso dal ciclone, fa tuttavia parte di esso» (V.M., 304). Egli - il pensiero - non si limita più a combattere. E' ormai il combattimento al quale - come alla «prima guerra» - siamo eternamente affidati: «Il vantaggio di tale immagine è che ora non si sarebbe più costretti a situare la regione del pensiero al di là e al di sopra del mondo e del tempo dell'uomo; né il combattente dovrebbe più uscire dalla linea di combattimento per trovare la quiete e l'immobilità necessarie al pensiero. 'Egli' riconoscerebbe che la 'sua' lotta non è stata vana, poiché il campo di battaglia stesso procura la regione in cui può trovare riposo quando sia esausto» (V.M., 302).

NOTA BIBLIOGRAFICA

A - *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, trad. it. *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, SE, Milano 1992.

O.T. - *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Comunità Milano 1967 (1996, con un'introduzione di A. Martinelli).

C.P. - *Understanding and Politics*, in «Partisan Review», 1953, 4, trad. it. *Comprensione e politica*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985.

V.A. - *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita Activa*, Bompiani, Milano 1964 (1989, a cura di A. Dal Lago).

T.P.F. - *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970 (Garzanti, Milano 1991, con un'introduzione di A. Dal Lago).

B.M. - *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964 (1992).

S.R. - *On Revolution*, Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, a cura di R. Zorzi, Comunità, Milano 1983.

V.P. - *Truth and Politics*, in «The New Yorker», 25 febbraio, 1967, ristampato nell'edizione del 1968 di T.P.F., trad. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

W.B. - *Walter Benjamin*, in «Merkur», 1968, trad. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1981 (1995).

S.V. - *On Violence*, Harcourt Brace & World, New York 1970, trad. it. *Sulla violenza*, Mondadori, Milano 1971 (ora in P.M.).

P.M. - *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, in «The New York Review of Books», 1971, 8, trad. it. *La menzogna in politica*.

Riflessioni sui Pentagon Papers, in *Politica e menzogna*, a cura di P. Flores d'Arcais, Sugar, Milano 1985.

V.M. - *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking*; vol. 2: *Willing*, a cura di M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.

P - *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di U. Ludz, Piper, München 1993, trad. it. *Che cos'è la politica*, Comunità, Milano 1995.

E.U. - *Essays in Understanding. 1930-1954*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace & Co., New York 1994.

K.M. - *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (1953), trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, in «MicroMega», 1995, 5.

P.R. - *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949, trad. it. *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la persona umana*, Comunità, Milano 1954 (SE, Milano 1990, con uno scritto di G. Gaeta).

L.R. - *Lettre à un religieux*, Gallimard, Paris 1951, trad. it. *Lettera a un religioso*, Borla, Torino 1970 (Adelphi, Milano 1996, a cura di G. Gaeta).

R - *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale in Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955, trad. it. *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983.

I - *L'Iliade ou le poème de la force e Dieu dans Platon*, in *La source grecque*, Gallimard, Paris 1953 (il saggio sull'*Iliade* è adesso compreso in E.H.P.); *Intuitions pré-chrétiennes*, Fayard, Paris 1951, trad. it. in *La Grecia e le intuizioni pre-cristiane*, Borla Torino 1967 (Rusconi, Milano 1974).

E.L. - *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957. P.S.O. - *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard Paris 1962, trad. it. *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968 (*Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, a cura di N. Tajana, La Locusta, Vicenza 1982).

S.S. - *Sur la science*, Gallimard, Paris 1966, trad. it. *Sulla scienza*, Borla, Torino 1971.

V.S. - *Venise sauvée*, in *Poèmes suivis de Venise sauvée*, Gallimard, Paris 1968, trad. it. *Venezia salva*, a cura di C. Campo, Adelphi, Milano 1987.

S.G.T. - *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*, in E.H.P., trad. it. in *Sulla Germania totalitaria*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990.

Q.C. - *A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français*, in *Ecrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1960.

A.D. - *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris 1949, trad. it. *Attesa di Dio*, Casini, Roma 1954 (Rusconi, Milano 1972,1996, a cura di L. Boella).

Q, 1°; Q, 2°; Q, 3° - *Cahiers*, Plon, Paris 1951 (1970), 1953 (1972), 1956 (1974), trad. it. *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1982 (1991), 1985 (1991), 1988.

Q, 4° - *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, trad. it. *Quaderni*, 4°, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1993.

P.E.P. - *Premiers écrits philosophiques*, in *Oeuvres Complètes*, dirette da A. A. Devaux e F. De Lussy, t. 1, a cura di G. Kahne e R. Kühn, Gallimard, Paris 1988.

E.H.P. - *Ecrits historiques et politiques*, in "Oeuvres Complètes" cit., 2°, 3, 1989, a cura di S. Fraisse.

L.B. - *Lettre à Georges Bernanos* (1938), trad. it. *Lettera a Georges Bernanos*, in «MicroMega», 1989, 3, a cura di R. Esposito.

N.R. - *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in E.H.P., trad. it. *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in G. Gaeta, *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1992.

CAP 1. CONDIVISIONI

1 La comune diffidenza per una dimensione tutta interiorizzata dell'esistenza è ribadita dalle due autrici in maniera assai simile: H. Arendt, V.A., 50: «la scoperta moderna dell'intimità appare un'evasione dal mondo esterno nel suo insieme per rifugiarsi nell'integrità soggettività individuale, che era stata riparata e protetta in precedenza dalla sfera privata»; S. Weil, Q, 1°, 182: «Tentazione della "vita interiore" (tutti i sentimenti che non sono "immediatamente" bevuti dal pensiero metodico e dall'azione efficace). Bisogna annoverarvi tutti i pensieri, tutte le azioni che non raggiungono l'"oggetto"». Per la Weil confer L. Muraro, «Filosofia, cosa esclusivamente in atto e pratica», in "Obbedire al tempo", a cura di A. Putino e S. Sorrentino, ESI, Napoli 1995, p.p. 41-8.

2 Per un primo inquadramento del problema risulta molto efficace l'articolo di R. Chenavier, "Simone Weil et Hannah Arendt", in «Cahiers Simone Weil», 1989, 2, p.p. 149-69. Circa la comune radice ebraica si veda anche R. Wimmer, "Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxembourg, Simone Weil, Edith Skein, Hannah Arendt", Attempto Verlag, Tübingen 1990 (1995), in particolare p.p. 97-168 e 237-308.

3 Su questo punto è stato Giorgio Agamben a richiamare recentemente l'attenzione per quel che riguarda la Arendt: confer "Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita", Einaudi, Torino 1995, dove si rimanda in particolare a E.U. 299; quello che va notato è un atteggiamento singolarmente simmetrico della Weil: «Sotto questo aspetto la sventura è orrenda, come lo è sempre la vita messa a nudo; come un moncone, come il brulichio degli insetti. La vita senza forma. L'unico attaccamento è allora sopravvivere» (Q, 2°, 146); «I momenti nei quali si è costretti a guardare la semplice esistenza come unico fine, è l'orrore totale, allo stato puro» (Q, 3°, 259).

4 Confer R Esposito, "Male", in "Nove pensieri sulla politica", il Mulino, Bologna 1993, p.p. 183-205.

5 Confer l'introduzione di M. Cedronio a Autori Vari, "Modernité, Démocratie et Totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt", Klincksieck, Paris 1996, p.p. 7-41, a cura della stessa Cedronio. Per quanto riguarda la Arendt confer anche F. Fistetti, "Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt", in "Logiche e crisi della modernità", a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 1991, p.p. 405-38. Per un primo confronto tipologico tra i due modelli di totalitarismo confer anche L. Boella, "Dialoghi a distanza: Ingeborg Bachmann, Simone Weil, Hannah Arendt", in "Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil", a cura di A Marchetti, Pàtron, Bologna 1993, p.p. 173-84.

6 Anche se su questo punto la posizione della Weil non è affatto univoca; al contrario ci sono passi - che peraltro spiegano il suo personale impegno politico - in cui si interpreta la stessa attività politica come un'arte: «La politica ha un'affinità strettissima con l'arte, con arti quali la poesia, la musica, l'architettura» (P.R., 195); e, ancora più nettamente, a p. 181: «la politica, come ogni attività umana, è un'azione diretta ad un bene». Anche in questi casi, tuttavia, la valutazione positiva della politica è sempre condizionata al suo

radicamento in un punto ad essa esterno e trascendente - dunque del tutto «inoperabile». N. 7. Per il significato che attribuisco al termine di «impolitico», confer R Esposito, "Categorie dell'impolitico", il Mulino, Bologna 1988, con due ampie sezioni specificamente dedicate alla Arendt (p.p. 73-133) e alla Weil (189-261), nonché Autori Vari, "Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»", a cura di R Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996.

CAP. 2. VERITA'

1 "Iliade", 6°, 458: (trad. di R Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1982) [nella versione originale il verso è in greco nel testo e tradotto in nota a piè di pagina].

2 Confer R. Chenavier, "Simone Weil et Hannah Arendt. La place du travail dans la modernité", in Autori Vari, "Modernité, Démocratie et Totalitarisme" cit., p.p. 114-5.

3 Anche se l'atteggiamento della Weil nei confronti della legge è più complesso e oscillante soprattutto in rapporto alla sua opzione per la giustizia rispetto al diritto, non mancano riferimenti largamente positivi alla legge come equilibrio, misura, appunto limite del potere arbitrario: «Leggi, sola fonte della libertà» (Q, 1°, 112); «Grandezza delle "leggi", anche le più inumane» (ibid., 126-9, con un preciso riferimento a Montesquieu, "Esprit des lois", 1°, 1).

CAP. 3. PRINCIPIUM E INITIUM

- 1 G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte", Meiner, Hambourg 1970, trad. it. "Lezioni sulla filosofia della storia", La Nuova Italia, Firenze 1941-63, 3°, p. 6.
- 2 G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über Aesthetik", Aufbau Verlag, Berlin 1976, trad. it. "Estetica", Einaudi, Torino 1967, p. 1188.
- 3 Sul motivo della natalità si vedano i saggi contenuti nel volume collettaneo "La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt", a cura di E. Parise ESI, Napoli 1993, ma anche A. Cavarero, "Dire la nascita", in Autori Vari, "Diotima. Mettere al mondo il mondo", La Tartaruga, Milano 1990, p.p. 93-121.
- 4 Sulla «doppia origine» in Agostino confer l'introduzione di A. Dal Lago a V.M., p.p. 25 segg.
- 5 Confer anche F. Ciaramelli, "Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H Arendt ed E. Lévinas", in «Paradigmi», 1991, 9, p.p. 477-504.
- 6 H. Arendt, "Vita activa oder vom tätigen Leben", Piper, München-Zürich 1960 (1981), p. 166.
- 7 Già M. Heidegger aveva sottolineato che «per i Greci questa parola per lo più ha due sensi: "arche" significa innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio; ma "arche" significa inoltre ciò che contemporaneamente, "in quanto" è questo avvio e questo inizio, si protende "oltre" ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. "Arche" significa insieme inizio e dominio», ("Wegmarken", in Gesamtausgabe", B. 9°, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. "Segnavia", a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 201).
- 8 H. Broch, "Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes «Revolution» und die Wiederbelebung der Hegelschen Dialektik" (1922), in "Philosophische Schriften", Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 sgg., 1, p. 260.

CAP. 4. BEGINN, ANFANG, URSPRUNG

- 1 M. Foucault, "Nietzsche, la genealogia, la storia" in "Microfisica del potere", a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p.p. 31-54.
- 2 F. Nietzsche, "Menschliches, Allzumenschliches", in "Werke", Walter de Gruyter & Co., Berlin 1967, B. 4°, 2, trad. it. "Umano, troppo umano. Frammenti postumi 1878-9", in "Opere", a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 4°, 2, 1967, p. 135.
- 3 Foucault, "Nietzsche, la genealogia, la storia" cit., p. 32.
- 4 Ibid., p. 43.
- 5 Ibid., p.37.
- 6 Ibid., p.p. 38-9.
- 7 W. Benjamin, "Ursprung des deutschen Trauerspiels", in "Gesammelte Schriften", B. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. l 974, trad. it "Il dramma barocco tedesco", a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, p. 28.
- 8 Benjamin, "Il dramma barocco tedesco" cit, p. 28.
- 9 Espressioni assai simili usa la Weil in P.R., 55: «In questa situazione quasi disperata non si può trovare nessun aiuto, se non nei nuclei di passato rimasti vivi alla superficie della terra [...]. Quelle che dobbiamo conservare gelosamente sono le gocce del passato vivente, ovunque, a Parigi come a Tahiti, perché sul noslro globo non ce ne sono davvero troppe».
- 10 Confer l'importante monografia di S. Forti, "Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica", Angeli, Milano 1994, soprattutto p.p. 78 segg.
- 11 Nella sua pur attenta comparazione tra la Arendt e Heidegger ("La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger", Payot, Paris 1992), J. Taminiaux non tematizza la questione dell'origine.
- 12 M. Heidegger, "Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»", in "Gesamtausgabe" cit., B. 39, 1980, p.p. 3-4.
- 13 M. Heidegger, "Was heisst Denken?", in "Vorträge und Aufsätze", Niemeyer, Tübingen 1954, trad. it. "Che cosa significa pensare?", a cura di G. vattimo, Sugarco, Milano 1978-9, 2°, p. 37.
- 14 Confer M. Zarader, "Heidegger et les paroles de l'origine", Vrin, Paris 1986, in particolare p.p. 23 segg.
- 15 M. Schurmann, "Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy", Indiana University Press, Bloomington 1986, trad. it. "Dai principi all'anarchia", a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995, p. 117.

1 E' un tema elaborato da P. Lévêque e P. Vidal-Naquet, "Clisthène l'Athénien", Les Belles Lettres, Paris 1964, p.p. 77 segg.; M. Detienne, "En Grèce archaïque: géométrie, politique et société", in «Annales», 1965, p.p. 425-41 e soprattutto J.-P. Vernant, "Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique", Maspero, Paris 1965, trad. it. "Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica", Einaudi, Torino 1970 (1978), p.p. 147-269. Ma si veda adesso anche M. Bonanni, "Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico", il Mulino, Bologna 1992 (che, tuttavia, non cita né la Arendt né la Weil).

2 Il rimando d'obbligo sull'agonismo greco è a J. Burckhardt, "Griechische Kulturgeschichte", in "Gesamtausgabe", Deutsche Verlagsanstalt, StuttgartBerlin-Leipzig 1929-34, B. 10° e 11°, trad. it. "Storia della civiltà greca", con una introd. di A. Momigliano, Sansoni, Firenze 1966, 2°, p.p. 291-2: «Del resto, per ritornare ad Omero, in lui ogni elemento agonistico non è che un innocuo principio di ciò che si svilupperà nei secoli successivi. Anche se esistono già tutte le specie di giuochi, non riempiono ancora completamente la vita degli eroi che intorno a Troia assediata hanno ben altro da fare».

3 Confer E. Tassin, "La question de l'apparence", in Autori Vari, "Ontologie et politique. Hannah Arendt", a cura di M. Abensour, C. Buci-Glucksmann, B. Cassin, M. Revault d'Allonnes, Tierce, Paris 1989, p.p. 63-84.

CAP. 6. LA TERZA ORIGINE

1 Confer B. Cassin, "Grecs et Romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger", in "Ontologie et politique" cit., p.p. 17-39.

2 Hegel, "Lezioni di filosofia della storia" cit., 3°, p.p. 166-7. Si veda quanto egli arriva a scrivere qualche pagina prima (161): «Lo scopo e il potere dello stato sono questa realtà irresistibile, innanzi a cui tutte le particolarità debbono soccombere. L'opera dell'impero romano è questa politica, come forza che ha posto in ceppi ogni individualità. Roma ha riunito, paralizzato e spento nel suo Pantheon l'individualità di tutti gli dei e di tutti i grandi spiriti: essa ha spezzato il cuore del mondo».

3 R. Brague, "Europe, la voie romaine", Criterion, Paris 1992, p. 35.

4 In questa direzione di discorso anche L. Bazzicalupo, "Hannah Arendt. La storia per la politica", ESI, Napoli 1995, p.p. 43-4.

5 L'espressione è di R. Bodei, "Hannah Arendt interprete di Agostino", in Autori Vari, "La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di H. Arendt", a cura di R. Esposito, Quattroventi, Urbino 1987, p. 120.

6 P. Ricoeur, "Pouvoir et violence", in "Ontologie et politique" cit., p.p. 141-59.

7 Ch. Mayer, "Die Entstehung des Politischen ei den Griechen", Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980, trad. it. "La nascita della categoria del politico in Grecia", il Mulino, Bologna 1988, p.p. 44-5.

8 Sulle aporie arendtiane si vedano i rilievi, sia pure mossi a partire da posizioni differenti, di C. Galli, "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità", in "La pluralità irrepresentabile" cit., p.p. 15-28; P. Portinaro, "La politica come cominciamento e la fine della politica", ivi p.p. 29-45; F. Volpi, "Il pensiero politico di H. Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", ivi, p.p. 73-92; A. Illuminati, "Esercizi politici. Quattro sguardi su H. Arendt", Manifestolibri, Roma 1994; P. Flores d'Arcais, "Hannah Arendt. Esistenza e libertà", Donzelli, Roma 1995.

CAP. 7. NIENTE

¹ Confer M. Vetö, "La Métaphysique religieuse de Simone Weil", Vrin, Paris 1971, p. 76, nonché G. Charot, "Le mal: brisure originelle entre /'Amour et la Puissance dans l'Acte créateur", in «Cahiers Simone Weil», 1995, 3, p.p. 257-83. Al problema del male è dedicato anche l'ultimo fascicolo dei «Cahiers Simone Weil», 1996, 2, in particolare con saggi di A. Birou, M. Sourisse, A. Danese.

² Su quest'intreccio antinomico confer M. Cacciari, "Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil", in «Paradosso», 1992, 1, p.p. 125-32.

CAP. 8. FORZE

1 Confer J. Gaillardot, "«L'Iliade» poème de la force", in «Cahiers Simone Weil», 1982, 3, p.p 184-91; G. Gaeta, "Sotto l'impero della forza. Simone Weil, i greci, la guerra", in «Linea d'ombra», 1988, 32, p. 58-61; M. Narcy, "Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée", in «Cahiers Simone Weil», 1990, 4 p.p. 413-23; R. Laurenti, "Il mondo antico nel pensiero di Simone Weil", in Autori Vari, "Simone Weil e Raïssa Mantain. Momenti di spiritualità nel primo Novecento francese", L'Antologia, Napoli 1991, p.p. 33-62.

2 Per la ricostruzione dettagliata di queste vicende si veda S. Fraisse, "Genèse de l'article sur l'«Iliade»", in appendice a E.H.P., p.p. 304-9.

3 Sulla guerra di Spagna confer D. Canciani, "Simone Weil. Il coraggio di pensare", Edizioni Lavoro, Roma 1996, p.p. 133 segg.

4 B. Snell, "Die Entdeckung des Geisees. Studien zu Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen", Classen Verlag, Hamburg, s. d., trad. it. "La cultura greca e le origini del pensiero europeo", Einaudi, Torino 1963, p. 45.

5 E. R. Dodds, "The Greeks and the Irrational", University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1951, trad. it. "I Greci e l'irrazionale", con una presentazione di A. Momigliano, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 7.

6 G. Dumézil, "Heur et malheur du guerrier", Flammarion, Paris 1985, trad. it. "Le sorti del guerriero", Adelphi, Milano 1990, p. 120. Per questa caratterizzazione «eccedente», tutt'altro che equilibrata o armoniosa dell'eroe confer soprattutto A. Brelich, "Gli eroi greci. Un problema storico-religioso", Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1958 e adesso C. Catenacci, "Il tiranno e l'eroe", Bruno Mondadori, Milano 1996, p.p. 11 segg.

7 Alain, "Propos", Gallimard, Paris 1 9s6, t. 1, p.p. 708-9.

8 Si veda in merito P. Winch, "Simone Weil: «The just balance»", Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. it. "Simone Weil: «La giusta bilancia»", Palomar, Bari 1995, a cura di F. R. Recchia Luciani, con una presentazione di F. Cassano, p.p. 177 segg.

9 A. Camus, "Préface à «L'Espagne libre»", in "Essais", Gallimard, Paris 1985, p. 1604.

10 O. Mandelstam, "Tristia", cito (traducendo io stesso) dall'ed. francese con testo a fronte, dell'Imprimerie Nationale, Paris 1994, a cura di M. Aucouturier, p. 155.

CAP. 9. IN COMUNE

¹ Alludo a J. Patochka, soprattutto al capitolo sulla guerra dei suoi "Saggi eretici sulla filosofia della storia", CSEO, Bologna 1981 (ed. or. "Kacirské eseje o filosofii dejin", Edice Pelice, Praga 1975). Ora quel capitolo è ripubblicato in "Oltre la politica" cit., p.p. 192-213.

CAP. 10. IMPERIUM

- 1 Confer da ultimo P. Desideri, "Il modello romano", in "Politeia e sapienza" cit. p.p. 113-134 e la bibliografia ivi contenuta.
- 2 Confer C. Schmitt, "Römischer Katholizismus und politische Form", Hegner Hellerau 1923, trad. it. "Cattolicesimo romano e forma politica", a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986.
- 3 Si veda in merito E. Escoubas, "Heidegger, la question romaine, la question impériale. Autour du «Tournant»", in Autori Vari, "Heidegger. Questions ouvertes", Osins, Paris 1988, p.p. 173-85.
- 4 Sul rapporto, per altri versi assai problematico, tra la Weil e Heidegger rimando comunque al volume di C. Zamboni, "Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil", Istituto Propaganda Libreria, Milano 1993. Senza poter qui aggiungere altro mi limito a richiamare i due criptici frammenti weiliani che segnalano insieme un'affinità e una distanza, o forse meglio, un'attrazione inquietante: «Affinità tra la mia nozione di "lettura" e il "dasein" degli esistenzialisti», (Q, 2°, 110), «Dasein - una verità nell'esistenzialismo', ma vi hanno mischiato una tentazione» (Q, 2°, 117).
- 5 M. Heidegger, "Parmenides", in "Gesamtausgabe" cit., 1982 B. 54, p. 61.
- 6 Ibid., p. 67.
- 7 H. Broch, "Der Tod des Vergil", Rhein-Verlag, Zürich 1958, trad. it. "La morte di Virgilio", Feltrinelli, Milano 1962 (1982), a cura di L. Mittner, p. 208.
- 8 Ibid., p. 415.
- 9 Ibid., p. 420.
- 10 Ibid, p. 419.
- 11 Ibid., p. 417.
- 12 Ibid., p. 428.
- 13 Ibid., p. 420.
- 14 Ibid., p. 419.
- 15 E. Canetti, "Die Provinz des Menschen", Hanser Verlag, München 1973, trad. it. "La provincia dell'uomo", Adelphi, Milano 1978, p.p. 48-9.
- 16 Ibid., p.p. 45-6.
- 17 Ibid., p.p. 169-70.
- 18 Per un approfondimento del rapporto Canetti-Weil, confer Esposito. "Categorie dell'impolitico" cit., p.p. 189 segg.
- 19 Canetti, "La provincia dell'uomo" cit., p. 112.

CAP. 11. TOPOLOGIE

- 1 Alludo in particolare a A. Del Noce, "Simone Weil interprete del mondo di oggi", in "L'epoca della secolarizzazione", Giuffr , Milano 1970, p.p. 154 segg.
- 2 Per questa lettura rimando al puntuale lavoro di W. Tommasi, "Simone Weil, segni, idoli e simboli", Angeli, Milano 1993.
- 3 Hegel, "Lezioni sulla filosofia della storia" cit., 3°, p.p. 10-20.
- 4 E. Husserl, "Die Krisis des europ ischen Wissenschaften und die transzendente Ph nomenologie", in "Gesammelte Werke", Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, trad. it. "La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale", a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1961 (1987), p. 45.
- 5 F. H lderlin an B hlendorff, in "Briefe", in "S mtliche Werke", B. 6°, I, Grosse Stuttgarter H lderlinausgabe, Kohlhammer, Stuttgart 1943 segg., p. 426.
- 6 F. H lderlin, "S mtliche Werke", Frankfurter Ausgabe, Frankfurt a M. 1976 segg., trad. It. "Scritti di estetica", a cura di R. Ruschi, SE, Milano 1987, p. 87.
- 7 Ibid., p. 144.
- 8 Confer F. R. Puente, "Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Gr ce", in «Cahiers Simone Weil», 1996, 1, p.p. 67-96.
- 9 «Non tratterei con leggerezza la "Nascita della tragedia" - confessa la Weil (S.S., 205-6) -; tale libro mi   solo molto spesso odioso. Non posso sopportare Nietzsche, mi fa sentire male anche quando dice cose che penso anch'io. Preferisco ammettere, fidandomi della sua reputazione, che   un grand'uomo, piuttosto che verificare personalmente. Perché dovrei avvicinarmi a qualcosa che mi fa male?».
- 10 F. Nietzsche, "Die Geburt der Trag die", trad. it. "La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali 1°-3°", in "Opere" cit., 3°, 1, 1972, p. 145.
- 11 Nietzsche, "Umano, troppo umano" cit., p. 146.
- 12 Ibid., p. 59.
- 13 Anche se l'"amor fati" weiliano ha un'inclinazione di tipo stoico: confer G. Kahn, "Simone Weil et le sto cisme grec", in «Cahiers Simone Weil», 1982, 4, p.p. 270-84.

1 Confer anche Q, 3°, 36, 141, 195.

2 L'interprete che si è spinta con più finezza ermeneutica e maggiore ispirazione su questa ipotesi di lettura è Angela Putino. Si veda soprattutto il suo "Il concetto di forza nel pensiero politico di Simone Weil", in Autori Vari, "Il pensiero di Simone Weil nella politica dei rapporti tra le donne", Centro donna Venezia 1988, che ho tenuto ben presente in queste pagine finali.

3 G. Fiori, introduzione a "Simone Weil. La provocazione della verità", Liguori, Napoli 1990, p. 12. Il volume comprende utili contributi di G. Longobardi, A. Sanvitto, W. Tommasi, E. Zamarchi, C. Zamboni, G. Zanardo.

4 Confer anche S. Festa, "Giovanna d'Arco e Simone Weil", in "Obbedire al tempo" cit., p.p. 107-21.

5 Su questi temi - anche in rapporto al saggio sull'"Iliade" - importanti osservazioni in M. Cacciari, "Geo-filosofia dell'Europa", Adelphi, Milano 1994, p.p. 87 segg.

1 Nietzsche, "Umano, troppo umano" cit., p.p. 262-3.

2 Così la Weil scriveva a Jean Posternak: «L'héroïsme militaire est quelque chose d'assez rare; la lucidité de l'esprit est plus rare; l'union des deux est presque sans exemple, c'est un degré d'héroïsme presque surhumain» («Cahiers Simone Weil», 1987, 2, p 130).

3 Si potrebbe notare che se la figura, non solo retorica, ma linguistico-concettuale, della Arendt è la metafora, quella della Weil è il simbolo. Anche qui opposte nella loro comune funzione di congiunzione tra diversi: se infatti la metafora costituisce, nell'uso della Arendt, un tramite di passaggio orizzontale tra un livello e un altro, tra pensiero e realtà, tra visibile e invisibile - «Non vi sono due mondi proprio perché la metafora li unisce» (V.M., 197) - appunto ciò è «barrato» al simbolo, che, in quanto unione verticale di opposti, è sempre anche loro lacerazione. Il simbolo weiliano è l'Impossibile della necessaria unione.

4 Confer Heidegger, "Che cosa significa pensare?" cit., 1°, p.p. 109-10.

5 Confer S. Weil, Q, 3°, 87: «Socrate; io desidero non essere né autore né vittima dell'ingiustizia; ma preferisco essere vittima. Di fatto non si può essere che l'uno o l'altra».

6 F. Kafka, "Gesammelte Schriften", New York 1946, 5°, p. 287, trad. it. "Confessioni e Diari", Mondadori, Milano 1972, p.p. 811-2..

7 F Nietzsche, "Also sprach Zarathustra", trad. it. "Così parlò Zarathustra", in "Opere" cit., 6°, t. 1, 1968, p.p. 191-2.

8 M. Heidegger, "Nietzsche", Neske, Pfullingen 1961, trad. it. "Nietzsche", a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p.p. 248 segg.